تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد الحاج لخضر باتنة

كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الاسلامية

قسم العقيدة

نيابة العمادة لما بعد التدرج

والبحث العلمي

و العلاقات الخارجية

نقد المنهج التاريخي في دراسة القرآن الكريم

بحث مقدم لنيل درجة دكتوراه في العقيدة الاسلامية

إعداد الطالب:

جمال حجيرة

أعضاء لجة المناقشة

الاسم واللقب	الصفة
أ.د عبد الحكيم فرحات	رئيسا
أ.د مرزوق العمري	مقررا
أ.د عبد الحميد بوكعباش	عضوا
د عمار طسطاس	عضوا
د قدور سلاط	عضوا
د عمر حيدوسي	عضوا

السنة الجامعية: 1437-1438هـ -2016-2017م

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں(ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد الحاج لخضر باتنة
كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الاسلامية
قسم العقيدة

نيابة العمادة لما بعد التدرج
والبحث العلمي
و العلاقات الخارجية

نقد المنهج التاريخي في دراسة القرآن الكريم

بحث مقدم لنيل درجة دكتوراه في العقيدة الاسلامية

إعداد الطالب:

جمال حجيرة

أعضاء لجة المناقشة

الاسم واللقب	الصفة
أ.د عبد الحكيم فرحات	رئيسا
أ.د مرزوق العمري	مقررا
أ.د عبد الحميد بوكعباش	عضوا
د عمار طسطاس	عضوا
د قدور سلاط	عضوا
د عمر حيدوسي	عضوا

السنة الجامعية: 1437-1438هـ -2016-2017م

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں(ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

بسم الله الرحمن الرحيم

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

كلمة شكر

أشكر الله تعالى الذي وفقني لإنجاز هذ البحث المتواضع.

وأشكر بعد ذلك كل من قدم لي خدمة من قريب أو بعيد في إنجاز هذا البحث وإتمامه،

وأخص بالذكر أستاذي الفاضل المشرف الدكتور مرزوق العمري، كما أخص بالذكر أيضا زوجتي

وأختها اللتين قدمتا لي خدمات جليلة وساعدتاني في إتمام هذا البحث.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں(ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

مقدمـــة

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وبعد:

القرآن الكريم هو الوحي الإلهي المنزّل على خاتم الأنبياء والمرسلين، وهو دستور الأمة الإسلامية ومصدر التشريع عندها، وحول القرآن تأسست العلوم الإسلامية من عقيدة وتفسير وفقه وغيرها، فهو يحظى بمكانة كبيرة ومقدّسة باعتبار مصدره ووظيفته، فمصدره علوي من عند الله تعالى، وهو كلامه الأزلي الخالد الذي ليس بمخلوق، نزل نزولا غيبيا من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا، ثم نزل نزولا واقعيا منجّما حسب الوقائع والأحداث، وأما وظيفة القرآن في حياة المسلمين المادية والمعنوية فهي أكبر من أن يحيط بها الإنسان علما ودراية، فهو ضالة الأديب والشاعر، و مستودع الفقيه وحقل المفكّر والفيلسوف، ومورد عالم النفس والأخلاق، ومهوى أفئدة المخبتين والطائعين، منه يأخذ كل واحد ما يريد، ويشهد من يوالي القرآن ومن يعاديه على أن له أثرا كبيرا في حياة الأمة العربية بعد نزوله، فلولا القرآن كما يقولون لاندثرت اللغة العربية وانفرط عقدها، ولولا القرآن ما تفتّقت عقول المسلمين، ذلكم التفتّق الذي بوّأ المسلمين مقاما محترما بين الأمم التي لها ماض عريق وتاريخ طويل في الفكر والفلسفة، بل صاروا يأخذون من فكر المسلمين ويمجّدون مفكّريهم وفلاسفتهم كابن رشد والغزالي وابن سينا والكندي، وفي ظلال القرآن نشأت أمتن العلوم الإسلامية كعلم أصول الفقه وعلم المقاصد وعلم الفقه وعلم العقيدة وعلم التفسير، وإن الأمة الإسلامية لتفتخر بوجود علوم أخذتها من القرآن، لم يسبقها في ذلك أحد من العالمين كعلم أصول الفقه.

لقد حظي القرآن دون سائر الكتب بدراسات لا تحصى عددا، بل لا يستطيع المرء أن يضبط المجالات التي ألفوا فيها في ضوء القرآن، وقد وُضعت دراسات عنه من قبل المؤمنين به، ومن المعادين له المشككين فيه، فكما كان القرآن محور الدراسة لدى المسلمين في كل فن من الفنون، فكذلك كان شأنه عند المستشرقين وغيرهم من الطاعنين في الإسلام عموما، ومن خصائص كتاب الله تعالى أن الدراسات حوله لم تنقطع منذ القديم، فهي قديمة جديدة متجدّدة

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

وفق مسلكين متناقضين، مسلك المؤمنين به الخادمين له، ومسلك الكافرين به والمشكّكين فيه، والدراسات القرآنية يمكن تقسيمها إلى نوعين:

- النوع الأول هو الدراسات التي تبحث عن حقيقة القرآن كمفهوم الوحي وأسباب النزول، والجمع والتدوين والناسخ والمنسوخ، وقد أُلّفت في هذا الشأن مؤلّفات كثيرة، وعلى رأسها مؤلفات علوم القرآن حتى تشكّل علم خاص بهذه الدراسة هو علوم القرآن، ومن أبرز من ألّف من المسلمين فيه الزركشي صاحب كتاب "البرهان في علوم القرآن"، والسيوطي صاحب كتاب "الإتقان في علوم القرآن"، والزرقاني صاحب كتاب "مناهل العرفان في علوم القرآن"، ولم يقتصر التأليف على المسلمين فقط، بل ألّف فيه غير المسلمين، كالمستشرق الألماني تيودور نولدكه في كتابه "تاريخ القرآن"، وريجيس بلاشير في كتابه "القرآن، نزوله، تدوينه، ترجمته وتأثيره"، وهناك طائفة من المفكّرين العرب العلمانيين والحداثيين الذين بحثوا في ذات القرآن وحقيقته ولكن على طريقة المستشرقين ومناهجهم، ومنهم محمد أركون في كتابه "القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني" ونصر حامد أبو زيد في كتابه "مفهوم النص".
- النوع الثاني من الدراسات هي تلك الدراسات التي أُلّفت في ظل القرآن الكريم، ونقصد بها العلوم الإسلامية التي تشكّلت في اعتمادها عليه، ولولا القرآن ما عرفت طريقها إلى الوجود كعلم العقيدة وأصول الفقه والمقاصد، فهذه العلوم لا تبحث عن ذات القرآن وأصله كعلوم القرآن، وإنما تتعلّق بالألفاظ المتعلّقة بمراد الله، فالمقاصدي مثلا يحاول أن يفهم الألفاظ ويستخرج منها المقاصد القريبة إلى مراد الشارع، وكذلك يفعل الأصولي والمشتغل بعلم العقيدة، وقد ألّف في هذا النوع من الدراسات خلق كثير نذكر منهم الشافعي والشاطبي والرازي وابن كثير والجويني والغزالي والباقلاني وغيرهم .

1- إشكالية البحث:

البحث العلمي ليس فضولا معرفيا ولا إشباعا لتطلّعات نفسية وذاتية فحسب، ولكنه قراءة استكشافية ورؤية منهجية، وهمّ فكري يلازم الباحث ويسيطر عليه، ما يدفعه إلى البحث الجاد والرغبة الصادقة للإجابة عن إشكالات حقيقية وليست وهمية أو مصطنعة.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

ولا يخفى على الباحث المسلم أن المنهج التاريخي في دراساته قد أفرز إشكاليات كبيرة على مستويات متعددة، الشيء الذي يجعلها إشكالات في غاية التداخل والتعقد، فسوء التطبيق، وخطورة النتائج التي توصل إليها تحتاج إلى استكشاف وبيان، فالربط بين القرآن والكتاب المقدّس في كل المراحل، والعمل على إحلال العلمانية في ديار الإسلام ومقارنتها بالمجتمعات الغربية دون مراعاة للخصوصية الإسلامية بحجة تاريخية نصوص التشريع، والانتقال من المناهج الإسلامية إلى المناهج الوضعية، والذي يرجع من وجهة نظرهم إلى التطور البشري وانتقاله من الطور الميتافيزيقي إلى الطور العلمي الذي يعطي سلطانا للعقل والتجربة الحسية، كل هذه المحاور الضخمة حاول دعاة المنهج التاريخي توظيفها كأثر من آثار الدراسات التاريخية على النص القرآني.

و المنهج التاريخي الذي هو من أكثر المناهج حضورا في الدراسات القرآنية يضعنا أمام سؤال إشكالي أساسي وهو ما مدى صلاحية المنهج التاريخي في دراسة القرآن الكريم؟ وفي ضوء هذا الاشكال تتفرع أسئلة جزئيةس نقدية وهي: ما هو هذا المنهج التاريخي الذي يُستخدم في دراسة القرآن الكريم؟، وكيف تم تطبيقه على القرآن الكريم رغم أنه لا يشبه الحوادث التاريخية المادية؟، وهل تم تطبيق المنهج التاريخي تطبيقا صحيحا كما نظّروا له ووضعوا قواعده؟، وما هي خصوصيات المنهج التاريخي المُطبّق عند قراءتهم للنص القرآني؟، و هل هي سلبية أو إيجابية؟، وما هي النتائج التي توصّلوا إليها باستخدام هذا المنهج ؟، وهل أخفق في دراسة القرآن؟، وما هي أسباب الإخفاق؟.

2- أهمية البحث:

الدراسات القرآنية تكتسي أهمية بالغة من اسمها قبل مضمونها، فكل ما يتعلّق بالقرآن بالنسبة للمسلم له قيمة معتبرة بقدر قربه أو بعده من كلام الله تعالى، ومن المواضيع التي تشكّل الأهمية القصوى وتثير عقل وعاطفة المسلم تلك الدراسات التي تبحث عن أصل القرآن ومصدره، فالقرآن هو المصدر التشريعي الأول للمسلمين، وهو المتعبّد بتلاوته، وبه يشعر المؤمن أنه يتقرّب إلى ربه، فبعد القرآن الإلهي وتعاليه عن الإطار الدنيوي أكسبه قداسة عظيمة في النفوس، وجعله يمارس سلطة ذاتية قوية بها

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

صار مرجعية الأمة علما وتطبيقا، ومن هنا انطلقت الدراسات التاريخية لإزاحة هذه الصفات عن القرآن، وتحويله إلى نص عادي كالنصوص الأدبية والفلسفية يُقرأ في سياقه التاريخي واللغوي، وهي قراءة كفيلة بنزع صفة التقديس والتمجيد والمرجعية التي يتمسّك بها المسلمون التقليديون من وجهة نظرهم، فزحزحة القناعات والتفكير في اللامفكّر فيه واستخدام المناهج التاريخية والأنثروبولوجية والإبستيمولوجية واللغوية وغيرها من المناهج كفيل بتغيير ذهنية المسلم وتبديل قناعاته ونظرته إلى القرآن، وبهذا التوجّه الخطير يأخذ الموضوع قيمته وأهميته، فالضرورة أكثر من ملحّة لنقد الدراسات التاريخية للقرآن الكريم، والكشف عن الخطأ في استخدام المنهج، والخطأ في النتائج التي يريدون التوصّل إليها عن قصد أو بغير قصد، والخلط بين المادي والغيبي والإلهي والبشري، والدنيوي والمقدّس، والمنهج التاريخي هو أحد هذه المناهج التي استخدموها لتبرير النتائج التي توصّلوا إليها في دراستهم للكتاب المقدس، ومنها كونه محرّفا وتاريخيا؛ أي كُتب في ظروف تاريخية غامضة، وهناك فاصل زمني كبير بين المرحلة الشفهية ومرحلة التدوين، ومنها الصفة البشرية للنص المقدّس، وأنه ليس الكلام الإلهي الغيبي، ولكنه كلام بشري لا فرق بينه وبين النص الفلسفي والأدبي، فنتائج دراسة الكتاب المقدّس أرادوا أن يطبّقوها على القرآن الكريم، فيكون المنهج واحدا والنتيجة واحدة، وهنا تكمن خطورة المنهج التاريخي وتنبع أهمية نقده والكشف عن عيوبه ومساوئه، فهي خطورة إيمانية وعقدية في المقام الأول، فالتسوية بين القرآن والكتاب المقدس، والتشكيك في صحته يجعل القناعات الإيمانية غير متينة ولا متماسكة، وهو ما يقطع صلة المخلوق بالخالق، تلك الصلة التي تستمر ولا تنقطع بحبل الله المتين وهو القرآن، وانقطاع الصلة بين المخلوق والخالق تؤدي بعد ذلك إلى تأليه العقل وعبادة المادة وإنكار الغيب وفساد الأخلاق وانقلاب المفاهيم.

3- أسباب اختيار الموضوع:

أسباب اختياري لموضوع " نقد المنهج التاريخي في دراسة القرآن الكريم" يمكن أن أوجزها في النقاط التالية وهي:

- القرآن الكريم بالنسبة لنا كمسلمين له سلطان على نفوسنا وقداسة في قلوبنا، وهذا البعد الروحي والنفسي هو الذي يدفعنا إلى تلاوته وحفظه وتدبره والعمل به ما

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

استطعنا إلى ذلك سبيلا، وإذا كان يدفعنا إلى هذه المقاصد النبيلة فهو أيضا الذي يدفع الباحث إلى التأليف والكتابة فيه، و لا عجب أن نجد الأسفار المؤلفة عن القرآن لا تحصى عددا، فلا يوجد كتاب حظي بالدراسة والتأليف كما هو الشأن بالنسبة للقرآن الكريم، فهذا البعد الروحي والنفسي هو أهم الأسباب التي دفعتني لاختيار الموضوع.

- تحدث العلماء عن هجر القرآن الكريم، وبينوا أن هجره يتمثل في عدم تلاوته وحفظه وتدبره والعمل به، ونريد أن نضيف معنى آخر من معاني هجر القرآن، وهو عدم الدفاع عنه، وهو معنى يتحمله السياق الذي جاء فيه قول الله تعالى: "وَقَالَ ٱلرَّسُولُ يَٰرَبِّ إِنَّ قَوۡمِي ٱتَّخَذُواْ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانَ مَهۡجُورًا " {الفرقان/ 30}، فبعد هذه الآية ذكر الله شبهة أثارها الكفار وأجاب عنها الله مدافعا عن القرآن، قال تعالى:" وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوۡلَا نُزِّلَ عَلَيۡهِ ٱلۡقُرۡءَانُ جُمۡلَةٗ وَٰحِدَةٗۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَۖ وَرَتَّلۡنَٰهُ تَرۡتِيلٗا "{الفرقان/32}، فمن أسباب اختياري للموضوع الدفاع عن القرآن الكريم من سوء تطبيقات ونتائج المنهج التاريخي بأسلوب نقدي تحليلي.
- أريد من خلال هذا الموضوع أن أبين أثر الأطروحات الحداثية العربية المعاصرة على النص القرآني وما أفرزته من فهومات جديدة، ودور هذه الفهومات على المنظومة الفكرية الإسلامية، فالطرح العلماني أصبح يهتم بالقرآن اهتماما كبيرا، وهذا ما نجده على سبيل المثال عند أركون ونصر حامد أبي زيد والجابري والعشماوي وغيرهم، فالقراءات الحداثية توظف الكثير من المناهج وتستعين بالفكر الاستشراقي لتحقيق مآربها وأهدافها.
- اخترت موضوع "نقد المنهج التاريخي في دراسة القرآن الكريم" بغية الكشف عن مخاطر وآثار المناهج الغربية عموما والمنهج التاريخي خصوصا على المعتقد الإسلامي؛ لأن من أهداف تسليط المناهج المختلفة على النص القرآني تشويه وطمس التصور العقدي الإسلامي لطبيعة الوجود ولدور الإنسان فيه، فهذه المناهج

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

غير صالحة في عمومها للتطبيق في الفضاء الإسلامي لاعتبارات ترجع في أساسها إلى اختلاف طبيعة النص الديني عند الغربيين وعند المسلمين، واختلاف الخصائص الفكرية والاجتماعية للمجتمعات الإسلامية عن المجتمعات الغربية.

4- هذا الموضوع يضعنا أمام إشكال مهم هو من الأسباب التي دفعتني لاختيار الموضوع، والإشكال هو: هل دراسة القرآن الكريم تحتاج إلى أكثر من منهج للكشف عن حقيقته ومصدره؟، وأمام كثرة المناهج وتنوعها هل يعتبر المنهج التاريخي منهجا يتحلى بالمواصفات العلمية وجدير بالتطبيق على النص القرآني؟.

أهداف البحث:

نهدف من وراء هذا البحث إلى تحقيق جملة من الأهداف العلمية ومن أهمها ما يلي:

- كشف حقيقة المنهج التاريخي وما يتصف به من خصائص تنبع من خلفية أيديولوجية وبيئة مادية تتنكّر للبعد الغيبي ولا تؤمن به كمسلمة من مسلمات الحياة.
- بيان سوء تطبيق المنهج التاريخي على النص القرآني، ويرجع ذلك إلى أمرين أساسيين هما طبيعة المنهج في حد ذاته، والخلفية الفكرية لصاحب المنهج وموقفه من النص القرآني.
- نهدف من خلال هذا البحث إلى بيان النتائج التي توصل إليها المنهج التاريخي في دراسته للنص القرآني.
- يهدف البحث إلى بيان خصوصية النص القرآني، وما دام النص القرآني له خصوصيات معينة، فهل المنهج التاريخي مناسب لدراسة النص القرآني؟.

5- الدراسات السابقة:

الدراسات التي ألّفت حول القرآن كما سبق وأن أشرنا كثيرة ومتنوعة، ومنها الدراسات التاريخية المتعلقة بتطبيقات المنهج التاريخي على النص القرآني، ومن هذه الدراسات التي اعتمدتها في البحث إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر لمرزوق العمري، وقد تناول في كتابه وهو بحث أكاديمي ورسالة دكتوراه المناهج المختلفة في دراسة النص القرآني، ومنها المنهج

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

التاريخي، وقد تناوله بشكل جزئي وعرضي في رسالته، فأردت في بحثي أن أفصل في هذا المنهج وأبيّن تطبيقاته ونتائجه على النص القرآني.

ومن الدراسات السابقة أيضا التي اعتمدتها في بحثي النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر لقطب الريسوني، وقام هو الآخر بجمع أكبر عدد من المناهج الغربية التي يوظفها الفكر الحداثي العربي في دراسة النص القرآني، ومن هذه المناهج المنهج التاريخي، فأردت استكمال بناء هذا المنهج بدراسة مستقلة.

ومن الدراسات السابقة أيضا القرآن الكريم والقراءة الحداثية لحسن العباقي، وقد خصّص هذا الكتاب لدراسة المناهج التي استخدمها المفكر محمد أركون في دراسته للنص القرآني، ومن هذه المناهج المنهج التاريخي الذي أرى انه يحتاج إلى دراسة علمية موسعة تبين بجلاء تطبيقاته ونتائجه على النص القرآني وهذا مًا حاولت القيام به في المذكرة.

6- منهج البحث:

منهج البحث الذي اعتمدته في هذا الموضوع هو المنهج النقدي التحليلي، وهو ما يوافق عنوان الموضوع "نقد المنهج التاريخي في دراسة القرآن الكريم"، ومعالمه نستطيع أن نحددها كالتالي:

- جمعت بين منهج علماء القرآن وفق الطريقة التقليدية دون الإكثار منها، والمنهجية الحديثة القائمة على الاهتمام بتحليل الفكرة أكثر من إيراد النصوص والشواهد، فمنهجي في الدراسة يتعلق بمباحث علوم القرآن الأساسية كجمع القرآن وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ.
- أسوق النصوص والشواهد المختلفة حسب ما أراه يخدم الفكرة، فأحيانا آتي بالنص كاملا رغم طوله لأن المقام يقتضي ذلك، وأحيانا أخرى آتي به غير مكتمل، وأكثرت إلى حد ما من إيراد النصوص دون الإخلال بالنقد والتحليل، لأن الموضوع في نظري يستوجب عليّ أن أوظفها.
- أوظف في الموضوع أقوال العلماء والمفكرين سواء أكانوا مسلمين أم غربيين، وسواء أكانوا ينتمون إلى المدرسة الإسلامية الأصيلة أم إلى المدرسة العلمانية، وأتعقب أقوالهم بشرحها وتحليلها، وأقوم بعملية النقد لها، ولم أنتقد دعاة المنهج

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

التاريخي فقط، بل انتقدت حتى أصحاب المدرسة الإسلامية الأصيلة، فالموضوعية العلمية تُلزمنا بالبحث عن الحقيقة وتصويب الخطأ، ولو عند من يدافع عن القرآن الكريم.

7- المصادر والمراجع المعتمدة في البحث:

استعنت في إعداد موضوع "نقد المنهج التاريخي في دراسة القرآن الكريم" بمجموعة من المصادر والمراجع والدوريات التي لها علاقة بالبحث، ولطبيعة الموضوع جاءت المصادر والمراجع متنوعة بين كتب العقيدة وعلوم القرآن والتفسير والتاريخ والفلسفة وكتب المستشرقين والحداثيين، ومن هذه المصادر تاريخ القرآن لتيوودور نولدكه، العقيدة والشريعة لجولد تسيهير، الاتقان في علوم القرآن للسيوطي، تجديد المنهج في تقويم التراث لطه عبد الرحمان، مفهوم التاريخ لعبد الله العروي، مفهوم النص لنصر حامد ابوزيد.

8- خطة البحث:

من أجل الاهتمام بالموضوع والإحاطة به فقد اخترت منهجية علمية تتكون من مقدمة ومدخل تمهيدي وبابين، كل باب مقسم إلى فصلين وخاتمة، تناولت في المقدمة إشكالية الموضوع وأهميته وأسباب اختياره والصعوبات التي اعترضتني في انجازه، وأما المدخل فشرحت فيه المفاهيم الأساسية التي هي عنوان الموضوع وهي النقد، والمنهج والتاريخ، والباب الأول عنوانه نقد تطبيقات المنهج التاريخي على مسألة التدوين وأهم المسائل المتعلقة بها، وقد قسمته إلى فصلين، تناولت في الفصل الأول نقد تطبيقات المنهج التاريخي على مسألة التدوين، وقسمته إلى ثلاثة مباحث، تناولت في المبحث الأول جمع القرآن الكريم في عهد النبوة، وفي المبحث الثاني جمع القرآن الكريم في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وتناولت في المبحث الثالث جمع القرآن الكريم في عهد عثمان رضي الله عنه، والفصل الثاني تحدثت فيه عن نقد تطبيقات المنهج التاريخي على أهم المسائل المتعلقة بتدوين القرآن الكريم، وقسمته إلى ثلاثة مباحث، تناولت في المبحث الأول نقد تطبيقات المنهج التاريخي على مسألة ضبط رسم النص وتحسيناته، وأما المبحث الثاني فخصصته لنقد تطبيقات المنهج التاريخي على مسألة أسباب النزول، والمبحث الثالث تناولت فيه نقد تطبيقات المنهج التاريخي على

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

مسألة النسخ، والباب الثاني عنوانه: نقد نتائج المنهج التاريخي، وقسمته هو الآخر إلى فصلين، تناولت في الفصل الأول نقد النتائج المنهجية للمنهج التاريخي، وقسمته إلى مبحثين، تناولت في المبحث الأول منهج التأويل العبثي للنص القرآني، وفي المبحث الثاني تحدثت عن منهج الشك في أصالة النص القرآني، وتحدثت في الفصل الثاني عن نقد النتائج العلمية للمنهج التاريخي وأسباب إخفاقه، وقسمته هو الآخر إلى مبحثين، تناولت في المبحث الأول نقد النتائج العلمية للمنهج التاريخي، وفي المبحث الثاني تناولت أسباب إخفاق المنهج التاريخي في دراسة القرآن الكريم، والخاتمة سجلت فيها أهم النتائج التي توصلت إليها في دراستي لتطبيق المنهج التاريخي على القرآن الكريم.

9- صعوبات البحث:

لا يكاد البحث العلمي الجاد يخلو من صعوبات، ولو انتفى البحث من صعوبات فليس بحثا علميا، وأما الصعوبات التي واجهتني في إنجاز هذا الموضوع فهي اثنتان:

- صعوبات ذاتية تتعلق بالجانب الصحي(ضعف البصر)؛ حيث لم أستطع قراءة الكتب إلا بطريقة غير مباشرة؛ أي بقراءة طرف آخر علي وأنا أستمع وأسجل الأفكار والملاحظات، وهذه الطريقة لم تمكني من الاطلاع على أكبر عدد من المصادر والمراجع، وليس من رأى كمن سمع.
- صعوبات موضوعية تتعلق بعدم حصولي على بعض الكتب خاصة الاستشراقية التاريخية التي تدرس القرآن الكريم مثل كتاب "النظم الإسلامية" للمستشرق الفرنسي قود فروا، والذي لم يتيسر لي الحصول عليه، فأخذت بعض أفكاره نقلا من كتاب "مختصر علوم القرآن" لمحمد علي عبد الكريم الرويني، وكتاب ترجمة القرآن لريجيس بلاشير.

وفي الأخير أقول إن هذا العمل جهد علمي متواضع يسري عليه الخطأ والقصور لا محالة، لذا ألتمس من أساتذتي الأفاضل أعضاء اللجنة الموقرة تقييم وتقويم وإكمال النقص الذي شهده الموضوع، ولهم مني جزيل الشكر والامتنان.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

المدخـــل

تحديد المفاهيم الأساسية

المطلب الأول

مفهوم النقد

المطلب الثاني

مفهوم المنهج

المطلب الثالث

مفهوم التاريخ

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

تمهيد

قبل الشروع في مضمون البحث الذي يحتوي عنوانه على ستة ألفاظ، منها ثلاثة يمكن اعتبارها ألفاظا مفتاحية، وهي: النقد والمنهج والتاريخي، لا بد من بيان دلالتها اللغوية والاصطلاحية، والمعطى الذي يجعل تحديد المفاهيم أمرا ضروريا هو الطابع المصطلحي للفكر المعاصر؛ حيث يعتمد بشكل كبير على اللغة كوعاء يحوي المعاني والدلالات، كما أنه يصوغ عبارات مشحونة قد توافق قواعد اللغة وقد تخالفها، فمثلا أقرّ مجمع اللغة العربية في الدورة الثامنة عشرة السيمية في القاموس العربي، وهو مصطلح معاصر غربي _ Semantics _ ومعناه علم الدلالة في العربية[1].

وأمثال هذا المصطلح كثير، بل إن كلمة واحدة قد تدل على مذهب أو نحلة كاملة تستوعب كل أفكارها ومناهجها، فكلمة "التيوقراطية" التي هي لفظ يوناني مثلا تدل على مذهب سياسي مبني على سلطان الإله الذي تمثله السلطة الروحية في الأرض[2]، بل إن كلمة كالفلسفة التي هي مصطلح يوناني قديم تتعرض لثورة مفهومية تغير معناها تغييرا كليا، فبعد أن كانت الفلسفة تعني التأمل والبحث عن الحقيقة نجد الفيلسوف الفرنسي "جيل دولوز"، يعرّف الفلسفة على أنها الحقل المعرفي القائم على إبداع المفاهيم، فإبداع المفاهيم هو موضوع الفلسفة، وليست تأملا ولا تفكيرا ولا تواصلا، لأن لكل ميدان القدرة على تحقيق هذه الأمور، وإذا جعلنا من الفلسفة فنا للتفكير نكون قد جردناها من كل شيء، فالرياضي والفنان والرسام لا ينتظر أبدا مجيء الفلسفة كي يفكر، بل إنه يفكر ابتداء، فهل نقول عنهم فلاسفة ما داموا يفكرون[3]؟، ثم يعود "جيل دولوز" مرة أخرى ليؤكد التعريف الجديد للفلسفة المغاير للتعريف المعهود منذ العهد اليوناني فيقول عن الفلسفة: "هي المعرفة بواسطة المفاهيم الخالصة"[4]، فتغيير مفاهيم المصطلحات يرتبط بتطور الفلسفة عموما، وتطور مفهومها على وجه الخصوص، إذا فقيمة المصطلح في الدراسات المعاصرة تحظى بأهمية بالغة، حتى لقد أصبح

---

(1) محمد القونجي، رابح الأسمر، المعجم المفصل في علوم اللغة، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1(1414هـ،1993م)، ج2، ص891.

(2) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتب اللبنانية، بيروت، لبنان، دط، 1982، ج1، ص 329.

(3) جيل دولوز، فليكس غتاري، ماهي الفلسفة، ترجمة مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط1(1997م)، ص30، 31.

(4) المرجع نفسه، ص32.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

الرّهان على اللغة كبيرا في تسويق الأفكار وبناء معاني قوية تتحصن خلفها المدارس الأيديولوجية[1] بمختلف أنماطها.

المطـــــــلب الأول:

مفهوم النقد: سنحدد مصطلح النقد من حيث الدلالة اللّغوية و الاصطلاحية.

أ – لغة: النقد خلاف النسيئة، والنقد والانتقاد تمييز الدراهم وإخراج الزيف منها، وانتقدها؛ أي قبضها نقول نقد الدراهم؛ أي أعطاه إياها[2]، وناقده؛ أي ناقشه في الأمر[3]، ونقد الطائر الفخ؛ أي نقره، ونقد الناس؛ أي عابهم واغتابهم[4].

نلاحظ أن المعنى اللغوي لكلمة "نقد" يقدم لنا أربعة معاني وهي: العطاء والقبض والاستخراج والمناقشة، وهو لفظ متنوع الدلالة خاصة إذا علمنا أن لفظ القبض والمناقشة أو لفظ الاستخراج والعطاء متباعدان من حيث دلالتهما، وهو ما يجعل كلمة النقد واسعة في اشتمالها على هذه المعاني، وأما الشيء الثاني الذي يمكن استنتاجه من المعنى اللغوي لكلمة "النقد" هو دلالة اللفظ على عملية ثنائية قوامها الأنا والآخر، سواء كان هذا الآخر ذاتا عاقلة كما نتخيله في عملية العطاء والقبض والمناقشة التي تستلزم بداهة وجود طرفين عاقلين يقومان بهذه الأفعال، أو أن يكون الآخر ذاتا غير عاقلة كما هو في عملية الاستخراج، وفيما يخص المعاني الإضافية لكلمة "النقد" فإنها في الغالب تدور حول المعاني الأربعة، والاستخراج هو إبراز الشيء بعدما كان خفيا، وكذلك من معاني "النقد" التقشر، نقول نقد الحافر أي تقشر بمعنى برز وخرج لبه، ومن معانيه أيضا التكسر، نقول نقد الضرس أي تكسر، وتكسر الشيء هو استخراج لما في باطنه[5].

---

(1) قال طه عبد الرحمان: "لقد غلب على الاستعمال لفظ "الأيديولوجيا" الذي أخضعه البعض لمقتضى الصرف العربي، فقال أدلج وأدلوجة غير أن تعريب هذا اللفظ على هذا الشكل لا يلبث أن ينتقل إليه المعنى اللغوي الذي يقترن بالمادة/د،ل،ج/والذي يفيد معنى السير في الليل مما يجعل هذا المفهوم معرضا لأن يحمل معنى قدحيا لا يليق ببعض المنازع الأيديولوجية النافعة، طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، دت، ص24، 25.

(2) أنظر: ابن منظور، لسان العرب، عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف القاهرة، ط5(1981م)، ج48، ص4517، مادة نقد.

(3) عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، مكتبة لبنان، 1986م، دت، دط، ص5.

(4) أنظر: ابن منظور، المصدر السابق، ج48، ص4517، مادة نقد.

(5) أنظر: ابن فارس، مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1 (1411هـ 1991 م)، ج5، ص 467، مادة نقد.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

والذي نخلص إليه من هذا العرض اللغوي الموجز هو أن كلمة النقد عربية غير مستحدثة، على غرار الكثير من المصطلحات المستحدثة في القاموس اللغوي العربي، كما أن هذه الكلمة تحمل معاني متعددة تحيلنا إلى عملية ذهنية(المناقشة)، وعملية بدنية(العطاء، القبض، الاستخراج)، وعليه نتساءل ما إذا كان المعنى الاصطلاحي لكلمة النقد يحقق لنا العمليتين معا؟، أم إحداهما دون الأخرى؟، مما يثبت أن المعاني اللغوية أوسع دائما من المعاني الاصطلاحية.

ب – اصطلاحا: في الدلالة الاصطلاحية سنتوقف عند النقد ومصطلحين آخرين لهما تداول في الحقل الفكري والفلسفي، كما لهما علاقة بمفهوم النقد وهما الفكر الانتقادي و الانتقادية، وهما مصطلحان مشهوران يجريان على الألسن ويوظفان كتابيا بشكل واسع.

1 - النقد: النقد والانتقاد كلاهما مصدر، الأول مصوغ من الثلاثي نقد، والثاني من الفعل المزيد انتقد، والانتقاد كما جاء تعريفه في المعجم الفلسفي يأتي بالمعنى العام والمعنى الخاص:" فمعناه العام هو النظر في المعرفة من حيث ماهيتها وشروطها وحدودها، والنظر في قيمة العقل باعتباره ميزان توزن به الأمور، أما الانتقاد بمعناه الخاص فهو إظهار عيوب الشيء دون محاسنه"(1).

يظهر من تعريف النقد أن معناه العام عملية نظرية ذهنية خالصة، تعتمد على النظر العقلي، أما المعنى الخاص للنقد فقد يتعدى الحيز النظري؛ لأن إظهار عيوب الشيء يعتمد على وسائل نظرية كما أنه قد يعتمد على وسائل مادية، لكن المعنى الاصطلاحي يتقاطع مع المعنى اللغوي بوضوح في الجانب النظري، أما الجانب المادي لكلمة النقد فتبقى محصورة بشكل شبه كلي في المعنى اللغوي.

والنقد عند المفكرين المعاصرين هو عملية تغييرية في البنية الفكرية، التي لا بد أن تستجيب لرغبات الواقع وتطلعاته؛ لأن واقع التخلف – حسبهم – يتمثل في تعامل العقل العربي مع الألفاظ دون المفاهيم مما يولد آليات ذهنية غير منتجة ولا مبدعة(2).

(1) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، ص 149، 150.
(2) رضوان جودة زيادة، سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1(2004م)، ص 185.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

ومصطلح النقد يعود إلى أصول إغريقية، فقد انتظم في ثلاث فضاءات محددة، فاستخدمها أرسطو[1] للدلالة على إقامة العدالة بمفهومها القضائي الذي يفصل في أمر خصومة ما، ثم تطور إلى مفهوم طبي يعني اللحظة الحرجة ولحظة التحول في مرحلة المرض، وفي العصر الهليني، اكتسبت المفردة معنى دراسة النصوص الأدبية، فالنقد استخدم في ثلاثة حقول هي الحقل القانوني والطبي واللغوي[2]، ويظهر أنه لا يوجد رابط بين التوظيفات الثلاثة لمصطلح النقد، غير أنه بشيء من التأمل يمكن اكتشاف الرابط بين العدالة والطب والدراسة اللغوية للنصوص من منطلق التسمية القديمة وهي النقد، فالفصل في خصومة ما يحتاج إلى نظر واكتشاف الظالم من المظلوم، وبعبارة أخرى اكتشاف المحاسن والمساوئ، واللحظة الحرجة أثناء المرض تجلب الأنظار من الأطباء ومن دونهم، وتجعلهم يكتشفون مساوئ وعيوب المرض أثناء اللحظة الحرجة، ودراسة النصوص الأدبية تقوم على النظر فيها واكتشاف مواطن الخلل والقصور في النص من حيث تركيبه ومعانيه، والنقد- كما مر بنا- في معناه الاصطلاحي هو النظر وإظهار عيوب الشيء دون محاسنه، وبناء على هذا التعريف توجد روابط بين الفضاءات الثلاثة، وإن كان مصطلح النقد تبلور وتشكل في صيغته النهائية ليقترن بدراسة النصوص الدينية والأدبية.

والنقد يتمحور حول البحث عن الحقيقة، فالحقيقة هي إفراز للنقد، والنشاط النقدي لا يقدم الحقيقة مباشرة، وحتى نصل إلى الحقيقة يجب على النقد أن يحطم الأوهام والمظاهر الخادعة، فالحقيقة ليست حكرا على أحد دون غيره، وإنما تعتمد على الالتزام بمنهجية النقد والتصويب المنظم للأخطاء بعيدا عن الانتماءات السياسية والميول العاطفية[3].

و خلاصة العملية النقدية مهما تعددت آلياتها ومفاهيمها هي تحصيل المعرفة والبحث عن الحقيقة، وتحسين المستوى الإنساني ماديا ومعنويا، فالنقد صفة إنسانية يتميز بها الإنسان عن بقية المخلوقات، وهي صفة شريفة في ذاته إذا أحسن استثمارها، كما أنها أحد الأدوات التي يحقق بها الإنسان آدميته وتفوقه وقدرته على التغيير والإبداع.

---

(1) هو أعظم فلاسفة اليونان الأقدمين، ولد سنة322ق.م، رحل إلى أثينا ولازم أفلاطون وأخذ عنه العلم حتى مات، وهو أول من جمع علم المنطق ورتبه واخترع فيه، توفي سنة284ق.م. أنظر: أ.س.ريبوبيرت، مبادئ الفلسفة، ترجمة أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، دط، ص206، 207.

(2) أنظر: ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3(2002م)، ص301.

(3) أنظر: المرجع نفسه، ص302.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان: 03332678957)

في القرآن الكريم لا توجد كلمة" نقد" ولا مشتقاتها، ولكن بشيء من التمعن يمكن العثور على بعض الآيات التي تدل على فطرة النقد في الروح الإنسانية ورفض الإنسان وقلقه الذهني المستمر، مثل قوله تعالى: ﴿ وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾ { الكهف/ 54}، ومعنى جدلا في الآية أن الإنسان أكثر شيء مراء وخصومة، ولا ينيب للحق ولا ينزجر لموعظة[1]، ورغم أن هذا المعنى سلبي في حق الإنسان إلا أنه يدل على وجود نزعة داخلية فطرية تحتاج إلى حسن التوجيه حتى لا يتوجه رفض الإنسان إلى الحق والخير، ومن ثم فبدل أن يتجه بهذه النزعة النقدية القائمة على الجدل والرفض إلى الحق والمعرفة الصحيحة فإنه يصبح عدوا لها.

يمكن أن نقول بناء على هذا أن النقد عملية خطيرة مقترنة أساسا بتمرد فطري داخلي في الإنسان يقوم على الإلغاء والرفض، ويسعى دوما للاستبدال، ولهذا نجد كلاما طويلا عن خصائص المعرفة و الصفات، التي يجب أن يتحلى بها العالم كالموضوعية والواقعية واليقين[2]، وتحقق المواصفات المعرفية للباحث عن الحقيقة يهذب روحه النقدية، ويبعد إلى حد لا بأس به العوامل الذاتية في النقد، مما يجعل الممارسة النقدية إيجابية وفاعلة، في مقابل ممارسة نقدية سلبية تخضع للعوامل الذاتية وتفصح عن تطلع الذات إلى الرفض الكلي لكل شيء سواء أكان مفيدا أم غير مفيد، وهذا ما سقط فيه كثير من النقاد والمدارس النقدية، حيث إن الرغبة في التغير و التقدم دفعتهم إلى إعلان القطيعة مع كل ما هو قديم؛ لأنه عقبة أمام الانطلاق والإبداع الحضاري، وهذا هو النقد السلبي الاستئصالي الذي لا يقوم على الموضوعية والواقعية .

2 – الفكر الانتقادي:" هو الفكر الذي لا يقبل أي قول من دون أن يمحصه وينظر في قيمته، فإذا نظر في مضمون القول كان انتقادا داخليا، وإذا نظر في أصله ومنشئه كان الانتقاد خارجيا" [3]، ومن هذا التعريف نستخلص الأمور التالية:

---

(1) محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، القاهرة، دط. ج15، ص 300.

(2) يقول فؤاد زكرياء:" وعلى ذلك فإن الحقيقة العلمية قابلة لأن تنقل إلى كل الناس الذين تتوافر لديهم القدرة العقلية على فهمها والاقتناع بها؛ أي أنها حقيقة عامة أو "مشاع public " تصبح بمجرد ظهورها ملكا للجميع متجاوزة بذلك النطاق الفردي لمكتشفها والظروف الشخصية التي ظهرت فيها، وهذه الصفة هي التي تجعل الحقيقة العلمية يقينية". فؤاد زكريا، التفكير العلمي، دار مصر للطباعة، دت، دط، ص44.

(3) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص149.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

أ – الفكر الانتقادي فكر عام لا يرتبط بمدرسة معينة دون غيرها؛ لأنه كما قلنا نزعة فطرية داخل الإنسان، فهو لا يخضع لجنس أو لون، وبتعبير آخر لا وطن له.

ب – الفكر الانتقادي يقوم على الدليل، فهو لا يسلم بالحقائق من غير استدلال، لكن الدليل الذي تقوم عليه بعض الحقائق والمسلمات هو الآخر محل رفض ونقد كالأدلة غير المادية التي يرفضها الكثير من الحسيين والتجريبيين، وهذا ما يجعل الفكر الانتقادي يرفض القول مع الدليل، مما يدل على أن الفكر الانتقادي ليس فكرا متحررا؛ لأنه يمارس عملية النقد انطلاقا من الخلفية الفكرية والأيديولوجية.

ج – الفكر الانتقادي يقوم على التمحيص والانتقاء، وهذا ما يجعل منهج الفكر الانتقادي صارما، حيث يعالج مادة القول في مضمونها وأصلها، ولا يكتفي بنقد جانب دون آخر، بل إنه يتسم بصفة نقدية شاملة، والفكر الانتقادي بهذه الصفة والمنهجية يمكن النظر إليه على أنه ساهم في بلورة وصياغة رؤية جديدة لفلسفة العلوم المختلفة، لأن عدم التسليم وطلب الدليل وصرامة التمحيص وفق منهج دقيق هي أهم معالم الدراسات العلمية الحديثة.

وإذا نظرنا إلى مصطلح قريب إلى مصطلح الفكر الانتقادي فسنجد هذه المعالم موجودة فيه، إنه مصطلح النقد التاريخي الذي يعرف على أنه:" دراسة منهجية لمنابع التاريخ لإظهار ما اشتمل عليه من حقائق"[1].

نلاحظ أن تعريف الفكر الانتقادي يتقاطع مع تعريف النقد التاريخي، فكلاهما عمل منهجي منظم، كما أنهما أيضا يدرسان الآراء أو الأشياء من حيث الأصل والمنشأ، وأيضا فهما يرومان من خلال هذه الدراسة إلى استجلاء الحقائق.

3 – الانتقادية: هي:" أن يفكر الإنسان في الأشياء تفكيرا موافقا لمقولات العقل وصوره، وهذا هو الاستعمال المشروع، والاستعمال غير المشروع هو أن يقلب العقل هذه المفاهيم إلى حقائق موضوعية موجودة في الأعيان، وبمعنى آخر حل العقل العملي لمسائل لا يمكن للعقل النظري حلها ولا إثباتها "[2].

---

(1) المرجع السابق، ج1، ص 150.
(2) المرجع نفسه، ج1، ص 151.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

إذا تأملنا في هذا التعريف سنجده يشير إلى مذهب فلسفي بعينه، بل إلى فيلسوف بذاته، ولا يبعد أن يكون الفيلسوف الألماني "إمانويل كانط"[1] صاحب كتاب " نقد العقل الخالص" الذي ألفه في خمسة عشر عاما، وانتهى منه عام 1781م، حيث أحدث هذا الكتاب انقلابا كبيرا في الفكر الفلسفي[2].

فكانط في كتابه يظهر إمكانات العقل وطبيعة تركيبه، وما يمكن أن يصل إليه من المعرفة، وهو يخالف في ذلك المدرسة الحسية وينتقد دافيد هيوم[3] وجون لوك[4] في كون المعرفة مستمدة من التجربة، فهو يرى أن الحقائق العامة التي تحمل طابع الضرورة قبلية ومستقلة عن الحس والتجربة، وهي واضحة ومؤكدة في نفسها، كما أنها حقائق تستمد ضرورياتها من عقلنا الفطري ومن الطريقة الطبيعية التي تعمل بها عقولنا [5]، ويلخص كانط مذهبه في قوله: "إن التجربة لا تعطي قط لأحكامها كلية حقيقية وصارمة، بل كلية مفترضة ومقارنة(من خلال الاستقراء)بما معناه تحديدا: في كل ما شاهدناه حتى الآن بالغ ما بلغ لم تعثر على أي استثناء لهذه القاعدة أو تلك ينتج إذن أن حكما يُفكّر بكلية صارمة؛ أي على نحو لا يقبل أي استثناء ممكن، هو حكم لا يُشتق من التجربة بل يُصدق قبليا إطلاقا" [6].

وتصور "كانط" للعقل وعمَله من خلال كتابه" نقد العقل المحض" يتوافق مع الشطر الأول لتعريف الانتقادية، الذي يسمى بالاستعمال المشروع، ف"كانط" يثبت عملا للعقل وِفق منهج طبيعي فطري بعيدا عن الحس والتجربة، وهذا هو مفهوم الانتقادية في الاستعمال المشروع.

أما الانتقادية في الاستعمال غير المشروع فنجدها أيضا عند "كانط" في كتابه "نقد العقل العملي" الذيُ وضعه عام 1788 [7]، والذي سعى من خلاله أن يبين محاولات العلم والدين في تعريف الحقيقة النهائية، وهي محاولات نظرية تنتهي إلى المناقضة والمغالطة، لأن

---

[1] فيلسوف ألماني ولد سنة 1724م، يعد مؤسس فلسفة النقد، كان شديد النظام في حياته، توفي سنة1804م. أنظر: أ.س.رابوبيرت، مبادئ الفلسفة، ص221.

[2] أنظر: كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي و الإجتماعي، مكتبة ناشرون، لبنان، ط1(2000م)، ص612.

[3] مؤرخ وفيلسوف إنجليزي، ولد سنة1711م، وكانت فلسفته فلسفة تجريبية، توفي سنة1776م. أنظر: أ.س.ريبوبيرت، مبادئ الفلسفة، ص228.

[4] فيلسوف إنجليزي ولد سنة 1632م، ألف رسالة سماها العقل البشري، توفي سنة1704م. أنظر: المرجع نفسه، ص223.

[5] أنظر: إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، دط، ص45 وما بعدها.

[6] المرجع نفسه، ص46 .

[7] أنظر: كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي الاجتماعي، ص612.

العقل لا يمكن أن يتجاوز حدود الظواهر الحسية ولذلك يسلم بثلاث مضادرات لا يستطيع بلوغها وهي الحرية وخلود النفس ووجود الله، وهنا يرى "كانط" ضرورة بناء الدين على أساس الأخلاق المطلقة التي لا تستمد من التجربة، بحيث تظهر الأخلاق العقل الخالص عمليا ومستقلا في قيادة الإرادة[1]، يقول كانط: "قل لأحد: عليك ألا تعد وعدا كاذبا، فهذه قاعدة تتعلق بإرادته فحسب، بغض النظر عما إذا كانت النيات التي قد تكون لدى الإنسان قابلة لأن تحقق أم لا، إن مجرد فعل الإرادة هو الذي يجب تعيينه قبليا بشكل كامل بهذه القاعدة، وإذا تأكد الآن أن هذه القاعدة صحيحة عمليا، فعندئذ تكون قانونا لأنه أمر قطعي، إذ ليس للقوانين العملية مرجع سوى الإرادة وحدها"[2]، فـ "كانط" يريد تغيير الأسس الدينية من لاهوت نظري إلى أخلاق عملية، ومن عقائد إلى أعمال و سلوكات، وهذا يتوافق مع الشطر الثاني لمفهوم الانتقادية التي هي قلب المفاهيم إلى حقائق عينية.

المطـــــــلب الثاني:

ب – مفهوم المنهج:

1- لغة: يقال طِريق نهج؛ أي بيّن واضح، وأنهج الطريقُ وضح واستبان، وصار نهجا أي واضحا بينا، والمنهاج الطريق الواضح[3]، ونهجت الطريق سلكته، والنهج الطريق المستقيم، وأنهجت الثوب أي أخلقته[4]، ويأتي بمعنى الانقطاع والسقوط، كقولنا نهجت الأنفاس؛ أي تقطعت، ونهج الغلام إذا سقط[5].

نجد في الدلالة اللغوية لكلمة منهج معاني متعددة أهمها الوضوح والطريق والانقطاع والسقوط، لكن الألفاظ الثلاثة (الطريق، والانقطاع، والسقوط) ترجع إلى كلمة الوضوح، كيف ذلك؟، المعنى المتداول لكلمة نهج هو سلوك الطريق، لكن ليست أي طريق، بل الطريق الواضحة المعالم، فسمي المنهج طريقا لوضوحه، وكذلك انقطاع الأنفاس والسقوط الذي نراه ونحس به سمي نهجا لهذا الوضوح، ففي مختار الصحاح نهج الطريق بمعنى أبانه وأوضحه،

---

(1) أنظر: إمانويل كانط، نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1 (2008م)، ص65وما بعدها.

(2) المرجع نفسه، ص68.

(3) أنظر: ابن منظور، لسان العرب، ج48، ص4554، مادة نهج.

(4) أنظر: المصدر نفسه، ص4554، 4555، مادة نهج.

(5) ابن فارس، مقاييس اللغة، ج5، ص361، مادة نهج.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان: 03332678957)

ونهجه أيضا سلكه[1]، وفي المعجم الوسيط: المنهج هو الطريق المستقيم الواضح، والمنهاج هو الخطة المرسومة[2].

ويمكن أن نحدد بناء على الدلالة اللغوية لكلمة "المنهج" المعاني الأصلية له من المعاني الفرعية، فالمنهج له معنيان أصليان هما الطريق والوضوح، وهما المعنيان الحاضران دوما في قواميس اللغة التي تيسر لنا الاطلاع عليها، فإذا أطلقنا كلمة "المنهج" على المعنى الحسي والمعنوي، وأردنا بالمنهج من الناحية المعنوية أو الفكرية الطريقة المتبعة والمسلك الذي يأخذه العقل فيما يصبو إليه، فإن الطريق والوضوح هما المعنيان الأكثر حضورا هنا، فلا يمكن أن يحضر مثلا مصطلح "السقوط"؛ لأنه يتعلق بالمعنى المادي لكلمة منهج، ومن هنا نقول بوجود معاني ثانوية للمنهج كالسقوط والانقطاع وغيرها، والمعاني الأساسية هي التي لها تعلق بالمنهج من حيث التعريف الاصطلاحي، وكلمة المنهج جاءت في القرآن الكريم في موضع واحد في سورة المائدة، قال تعالى: " لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًاۚ " {المائدة/ 48}، ومغنى كلمة المنهاج في كتب التفسير الطريق الواضح في الدين[3].

وما يمكن استخلاصه من العرض اللغوي لكلمة المنهج الموجودة في القواميس اللغوية وكتب التفسير هو أن المنهج معناه الطريق سواء أكان حسيا أم معنويا، ثم صفة هذه الطريق التي لا بد أن تكون واضحة بينة، فالطريق إذا لم يكن واضحا لا يمكن أن نسميه منهجا في ضوء هذه المعاني اللغوية، وبناء على هذا الاستنتاج نتساءل ما إذا كان المنهج في معناه الاصطلاحي هو الطريق الواضح؛ أي الطريق المحكمة الواضحة، أم هو أمر آخر لا علاقة له بالدلالة اللغوية؟.

1- **اصطلاحا:** المنهج ليس له تعريف واحد مجمع عليه، بل هناك مجموعة من التعريفات نورد بعضا منها:

---

(1) عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، ص284، مادة نهج.

(2) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر، اسطنبول، تركيا، دت، دط، ص957، مادة نهج.

(3) أنظر على سبيل المثال: محمود الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، دط، دت، ج3، ص153، جلال الدين السيوطي، جلال الدين المحلي، تفسير الجلالين، دار الإمام مالك، الجزائر، ط1(1429هـ ، 2008م)، ص116.

أ – المنهج هو:" إجراء يستخدم في بلوغ غاية محددة".[1]

ب – هو:" وسيلة محددة توصل إلى غاية معينة".[2]

ج – المنهج هو:" الترتيب الصائب للعمليات العقلية التي يقوم بها العقل بصدد الكشف عن الحقيقة والبرهنة عليها".[3]

نجد شبه تطابق بين التعريف الأول والثاني للمنهج، إذ كلاهما يعتبره وسيلة أو إجراء، وكلاهما يجعل للمنهج غاية يسعى إلى تحقيقها، لكن هذين التعريفين يتسمان بالإيجاز الشديد والغموض، إذ الوسيلة غير معلومة حسب التعريفين، كما أن الغاية عامة، ولم تحدد مجالات توظيف المنهج؛ وهذا ما يجعلنا نتساءل هل للمنهج ميدان معين محصور فيه ؟، أم أن كل علم يحتاج إلى منهج خاص به؟، واستنادا إلى هذين التساؤلين نجد جوابا عاما في التعريف الثالث الذي هو أوضح من التعريفين الأولين سواء في طبيعة المنهج أو غايته، فمن حيث الوسيلة هو عمليات عقلية مرتبة، ومن حيث الغاية هو الكشف عن الحقيقة بالبرهان الصحيح، وما دامت الحقيقة واسعة وموجودة في علوم كثيرة كالتاريخ والفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع ... فهذا يقتضي أن المنهج ضرورة معرفية تحتاج إليه كل العلوم من أجل الوصول إلى الحقيقة.

وقد عرّف عبد الرحمن بدوي المنهج تعريفا استوعب فيه التساؤلات التي أثرناها، مبينا أثر طريق الكشف عن حقيقة العلوم فقال:" هو الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة، تهيمن على سير العقل وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة".[4]

والمنهج مبني على قواعد كما هو في تعريف بدوي، وقد حددها ديكارت[5] قبله في أربعة وهي:

---

(1) محمد محمد قاسم، المدخل إلى مناهج البحث العلمي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1(1999م)، ص52.

(2) المرجع نفسه، ص52.

(3) المرجع نفسه، ص 52.

(4) هلالي عبد الله أحمد، الحقيقة بين الفلسفة العامة والإسلامية و فلسفة الإثبات الجنائي، دار النهضة العربية، القاهرة، ط 2، دت، ص477.

(5) رياضي وفيلسوف فرنسي يعد مؤسس الفلسفة الحديثة، ولد سنة 1596م، لم يرض عن فلسفة أرسطو، فوضع مبادئ جديدة، توفي سنة1650م، وله استكشافات في الطبيعة والرياضة. أنظر: أ.س.رابوبيرت، مبادئ الفلسفة، ص213، 214.

1- ألا أسلم بشيء إلا أن أعلم أنه حق، بمعنى أن أتجنب التهور والأحكام المسبقة قبل النظر، فلا أدخل في أحكامي إلا ما يتمثل أمام عقلي في جلاء وتميز، فلا يكون لدي أي مجال لوضعه موضع الشك [1].

2- أن أقسم كل واحدة من المعضلات التي تصادفني إلى أجزاء على قدر المستطاع وعلى قدر ما تدعوا إليه الحاجة.

3- أن أسير أفكاري بنظام فأبدأ بأبسط الموضوعات، ومن الكلي إلى الجزئي.

4- أن أقوم في كل مسألة بإحصاءات شاملة[2] .

القاعدة الأولى التي وضعها ديكارت تقصي العلوم التاريخية وكل تفسير للظواهر لا يمكن تخيله أو تمثله؛ لأن المعرفة عند ديكارت تقوم على الحدس المباشر وغير المباشر، أو عن طريق الاستنباط، بل قد استخدمت هذه القاعدة الديكارتية في رفض الدين ونبذ تعاليمه بحجة أن العقائد تفوق إدراك العقل[3]، أما القاعدة الثانية فهي قاعدة التحليل التي تنزل من الكلي إلى الجزئي، ومن المركب إلى البسيط، والقاعدة الثالثة هي قاعدة التركيب التي تتدرج من البسيط إلى المركب، وأما القاعدة الرابعة فهي قاعدة الإحصاء[4].

و بناء على القاعدة الأولى نجد أنفسنا أمام إشكال يتمثل في مدى حيادية المنهج في نطاق الاستعمال، وبتعبير أدق هل يرتبط المنهج بالفكر والمؤثرات الثقافية والتاريخية؟، و عليه تخضع المناهج للنقد و التعديل، وتبين مواطن الخلل والقصور الموجودة فيها.

المنهج لا يمكن فصله عن الفكر، والفكر يتشكل ضمن مؤثرات تاريخية وعقائدية، فالفكر الغربي مثلا انتقل من الإيمان بالآلهة المتعددة في عصر الرومان واليونان إلى التثليث المسيحي، ثم إلى الإلحاد والنظرة العقلية في القرن التاسع عشر ميلادي، وفي هذا الميدان ظهرت النزعة اللادينية (العلمانية Sécularisme) التي تسفه الدين وتعده رجعية ويناقض العلم تناقضا كاملا، وفي أحضان الفكر الغربي نشأت المناهج العلمية الحديثة التي تتميز بالصبغة المادية الناتجة عن مشكلة الإلحاد وإقصاء الدين من الحياة، فسعوا بمناهجهم إلى

(1) أنظر: رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط2(1968م)، ص130، 131.

(2) أنظر: المرجع نفسه، ص131، 132.

(3) أنظر: كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي و الاجتماعي، ص236.

(4) أنظر: المرجع نفسه، ص 236.

إخضاع النفس والعقل والمشاعر إلى القوانين المادية، وتعددت التفسيرات المادية من مادية تاريخية تقول: إن الفكر انعكاس للمادة، ولا يمكن تفسير سلوكات وأفكار الناس إلا من خلال البعد الاقتصادي، إلى مادية غريزية فرويدية ترجع انفعالات الإنسان ورغباته إلى الرغبة الجنسية، فالنزعة المادية تركز على العوامل المناخية والجغرافية، وصولا إلى نزعة استعلائية ذات جذور يونانية أرسطية مفادها أن الأحرار خلقوا ليكونوا أحرارا، والعبيد خلقوا ليكونوا عبيدا، ومن هذه النظرة مجّد الجنس البشري الأوروبي الآري دون غيره[1].

ويمكن أن نضيف إلى ما سبق مشكلة تتعلق بعلم المناهج ومضمونها، من هو الأحق والأولى بوضع قواعد المناهج العلمية؟، هل هو الفيلسوف أو العالم؟، يجيب كلود برنارد على هذا الإشكال بأن العلم يجب ألا يصل إلى ذهن العالم إلا وفق مذهب فلسفي يسير عليه في تحقيق أبحاثه[2].

وإذا حللنا إجابة كلود برنارد نستطيع أن نقول بأنه يخول للعالم صياغة قواعد المنهج دون الفيلسوف، كما أنه يقر ضمنيا بوجود مناهج لا تصلح قواعدها أن تكون منطلقا للعالم يسير عليها في أبحاثه، وتفسير برنارد لهذه الاشكالية يضعنا حقا أمام مأزق كبير بشأن المناهج العلمية، فللفلاسفة دور كبير عبر التاريخ في صياغة قواعد المناهج، وكلمة "منهج-Methodus" بالإنجليزية مأخوذة من اللغة اليونانية القديمة، حيث استعملها أفلاطون وقصد بها البحث أو النظر أو المعرفة، واستخدمها أرسطو بمعنى الحديث، وهذا يؤدي إلى ارتباط المناهج بالأفكار الفلسفية، ويستحيل حياد الفكر أو الفلسفة عن المنهج، وإن كان المنهج بمعناه الاصطلاحي المتعارف عليه لم يظهر إلا ابتداء من القرن التاسع عشر على يد فرانسيس بيكون[3] في كتابه " الأرجنون الجديد" الذي صاغ فيه قواعد المنهج التجريبي[4] .

وجملة القول فيما سبق هي أن المناهج خاضعة للمؤثرات والعقائد التي يدين بها الإنسان، سواء أكانت سليمة أم محرفة، وأن المناهج العلمية مهما كانت دقيقة فإنها تستوجب

---

(1) أكرم ضياء العمري، مناهج البحث وتحقيق التراث، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1 (1416هـ ، 1995م)، ص7 وما بعدها.

(2) هلالي عبد الله أحمد، الحقيقة بين الفلسفة العامة والإسلامية وفلسفة البحث الجنائي، ص 776.

(3) فيلسوف إنجليزي، ولد سنة1561م، سافر إلى فرنسا، ثم عُيّن وكيلا للدعاوى، ثم مدعيا عاما، ثم لوردا ويعد بيكون مؤسس الفلسفة التجريبية، أنظر: رابوبيرت، مبادئ الفلسفة، ص211،212.

(4) المرجع السابق، ص 276، 277.

الحذر في تطبيقها والعمل على إبراز مواطن الخلل والقصور فيها، وهذا ما سنسعى تحقيقه في نقد المنهج التاريخي في دراسة القرآن الكريم.

وما دمنا نتحدث عن المنهج فإن المصطلح المتداول في هذا الموضوع هو علم المناهج، حيث سنقدم له تعريفا اصطلاحيا، ونبين بعض أنواع هذا العلم استكمالا للمفاهيم التي ينبغي ضبطها حتى نتمكن من استيعاب عنوان البحث.

- **علم المناهج:** هو مصطلح من وضع الفيلسوف الألماني **"كانط"**، حيث إنه قسم المنطق إلى قسم يتناول شروط المعرفة الصحيحة، ويحدد الشكل العام أو الطريقة التي تكوّن أي علم من العلوم، والقسم الثاني هو ما يشكل علم المناهج، وهو فرع من المنطق، حيث يطبق مبادئ وعمليات المنطق على العلوم المختلفة[1].

لا يوجد فرق بين المنهج وعلم المناهج إلا من حيث العموم والخصوص من خلال التعريفات السابقة، فعلم المناهج يضم عددا كبيرا من المناهج المختلفة، واختلافها يعد أمرا منطقيا، لأنه يوجد وراء هذه المناهج وحدة العقل الإنساني، فهي متكاملة وليست متناقضة، فالمنهج الرياضي مثلا لا يمكن فصله عن المنهج التجريبي لأن أحدهما يستعين بالآخر في مرحلة من مراحله، والتعدد الذي يفضي إلى الوحدة والتكامل هو ما حمل ديكارت في كتابه: "مقال في المنهج" أن يضع للعلوم كلها رياضية وطبيعية منهجا واحدا مهاجما في ذلك المنطق الأرسطي الذي لم يأخذ بمنهج الشك، كما أنه هاجم فرانسيس بيكون في اعتماده على التجربة والمشاهدة الحسية في استنباط القوانين، ومنهج ديكارت يقوم على القواعد الأربعة التي ذكرناها وهي قاعدة اليقين والتحليل والتركيب والاستقراء[2].

ومن أهم المناهج العلمية المستخدمة في البحوث العلمية:

1- **المنهج العقلي**: وهو المنهج الذي يعتمد على إعمال الذهن، وزيادة التأمل في الأشياء للوصول إلى النتائج، ويدخل تحت هذا النوع من المناهج فروع منها:

أ- **المنهج التحليلي**: ويعتمد على طرح الأسئلة وتصنيف الإجابات، ويهدف إلى الوصول إلى الماهيات .

---

(1) محمد محمد قاسم، المدخل إلى مناهج البحث العلمي، ص 55.

(2) رجاء وحيد دويدي، البحث العلمي أساسياته النظرية وممارساته العملية، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان،ط1(1424هـ 2000م)، ص134.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

ب- المنهج التركيبي: قال بهذا المنهج أرسطو وأفلاطون، ويتضمن عرضا برهانيا للعلاقة العلية الموجودة بين الوجود والفكر[1].

ج - المنهج الجدلي: ويقتضي التسليم بفكرة، ثم التسليم بنقيضها، والتسليم ثالثا بالمركب بينهما، وهو منهج "هيغل"[2] القائل بالمادية الجدلية.

د- المنهج النقدي: وهو منهج قال به "كانط"، ويهتم بشروط قيام المعرفة وحدودها.

هـ - المنهج الحدسي: قال به برجسون[3] وهو: "الإدراك المباشر للوقائع عندما يمتزج الشعور بعملية التغيير والصيرورة تغيرا كاملا" [4].

2- **المنهج الاستنباطي:**" هو الاستناد إلى مجموعة من المبادئ الأولية والتعريفات والبديهيات والمصادرات، التي ينتقل منها الباحث في إطار مجموعة من قواعد الاشتقاق الصارمة، إلى ما يترتب عنها من نتائج ونظريات، وهذا المنهج يستخدم في العلوم النظرية والعلوم الرياضية"[5].

3- **المنهج الاستقرائي: "**هو الكشف عن اطراد الظواهر وانطوائها تحت قوانين بعينها، ولتطبيق هذا المنهج تطبيقا دقيقا لا بد من تصنيف مراحل البحث إلى ثلاثة مراحل هي: مرحلة الملاحظة والتجربة، وملاحظة تكوين الفروض العلمية ومرحلة التحقيق، وهذه المراحل والخطوات الاستقرائية تستوجب الاعتماد على مبادئ، مثل مبدأ اطراد الحوادث ومبدأ العلية، وهذا المنهج يستخدم في العلوم التجريبية كالطبيعة والكيمياء والأحياء"[6].

4- **المنهج الوصفي:**" هو منهج تستخدمه العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية، وهو منهج يعتمد على الملاحظة والتصنيف والإحصاء ، ويعتمد على مرحلتين المرحلة الأولى هي مرحلة الاستكشاف والصياغة، والمرحلة الثانية هي مرحلة التشخيص والوصف من خلال تحليل المعلومات والبيانات التي تم جمعها تحليلا يكشف العلاقة بين المتغيرات"[7].

---

(1) أنظر: محمد محمد قاسم، المدخل إلى مناهج البحث العلمي، ص57.

(2) فيلسوف جرماني ولد سنة1770م، كان من الفلاسفة المثاليين، وكان حامل لواء الفلاسفة في عصره في ألمانيا، توفي سنة1831م. أنظر: أ.س.ريبوبيرت، مبادئ الفلسفة، ص226.

(3) فيلسوف فرنسي ولد سنة1859م في باريس، توفي سنة1941م، له عدة مؤلفات منها التطور الخلاق، الطاقة الروحية. أنظر: مصطفى غالب، في سبيل موسوعة فلسفية، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، دط، 1983م، ص11، 21.

(4) أنظر: محمد محمد قاسم، المدخل إلى مناهج البحث العلمي، ص58.

(5) المرجع نفسه، ص58 وما بعدها.

(6) المرجع نفسه، ص59.

(7) المرجع نفسه، ص59.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

5- **المنهج التاريخي**:" هو مجموعة من الطرائق والتقنيات التي يتبعها الباحث التاريخي المؤرخ للوصول الى الحقيقة التاريخية، وإعادة بناء الماضي بكل وقائعه وزواياه كما كان عليه في زمانه ومكانه، ويجمع تفاعلات الحياة فيه"[1].

والمنهج التاريخي هو الذي سنتتبع خطواته، وسنعمل على نقده في ذاته من حيث ما يحويه من مواطن القصور والضعف، كما ننقد تطبيقاته ونتائجه على دراسة القرآن الكريم من خلال أعمال الكثير من المفكرين الغربيين والعرب خصوصا.

المطلب الثالث:

مفهوم التاريخ:

1- **لغة**: التاريخ في اللغة من الفعل أرّخ، ويأتي بتشديد الراء وتخفيفها، والتاريخ أو التأريخ بمعنى الوقت، وقيل هو قلب لكلمة تأخير، ويأتي أيضا بمعنى الغاية، فيقال فلان تاريخ قومه، أي ينتهي إليه شرفهم[2].

إذا كان التاريخ هو الوقت مطلقا كما وصف في دائرة المعارف، فإن هذا التقييد يُصيّر التاريخ متعلقا بالأزمان الثلاثة(الحاضر والماضي والمستقبل)، فهل يكون التاريخ بهذا المعنى متجاوزا التعريف المعهود الذي هو تعلق التاريخ بالماضي؟، ولكننا حين نعود إلى قواميس اللغة يرتفع الإشكال حول وصف التاريخ بالزمن المطلق، إذ المقصود هو الزمن الماضِي، والماضي ليس قطعة واحدة لا تقبل التجزئة إلى بداية ووسط ونهاية، بل على العكس من ذلك نجد القواميس تشير إلى هذا، ففي "المصباح المنير": التاريخ هو بيان لانتهاء الوقت(نهاية مرحلة في الماضِي)،كما يشير إلى أن التاريخ هو بداية للوقت باعتبار أن التاريخ عند العرب يبدأ بالليل لا بالنهار، إذ كانوا أميين لا يحسنون الكتابة، فتمسكوا بظهور الهلال الذي يظهر في الليل، فجعلوه ابتداء للتاريخ[3].

---

[1] رجاء وحيد الدويدي، البحث العلمي أساسياته النظرية وممارسته العملية، ص151.

[2] بطرس البستاني، دائرة المعارف، دار المعرفة، بيروت، لبنان، دط، دت، ج6، ص9، محمد علي التهناوي، كشاف اصطلاحات العلوم والفنون، تحقيق علي دحدوح، مكتبة ناشرون، بيروت، لبنان، ط1 (1996م)، ج1، ص365.

[3] أنظر: أحمد بن محمد بن علي الفيومي، المصباح المنير، دار النشر للطباعة والتوزيع، بيروت، لبنان، دط، دت، ص11، مادة أرخ.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

أما قاموس "تاج اللغة وصحاح العربية" فيشير إلى البداية، وذلك بقولنا أرّخت الكتاب بيوم كذا، وورّخته بمعنى واحد[1]،وهذا التمثيل للفعل أرّخ يدل بوضوح على أن معنى التاريخ في الصحاح هو بداية الحدث.

ويمكننا أن نقول في ضوء القراءة اللغوية لكلمة تاريخ أن لهذا المعنى طرفين أساسيين هما البداية والنهاية، بيد أن الطرفين محصوران في الزمن الماضي، وكلا الطرفين في الواقعة التاريخية مهمان، لكن لحظة التدشين (البداية)، ومرحلة النهاية قد تختلفان من حيث الأهمية باعتبار ما يتركه الحدث من أثر نفسي أو اجتماعي في إحدى المرحلتين، وهو الشيء الذي يؤدي بالمفسر اللغوي لكلمة التاريخ كي يقف في شرحه عند أحد الطرفين، وقد يقف معهما لأهميتهما(البداية أو النهاية)، لما يراه من فعاليتهما وأثرهما في صناعة الحدث أو إنهائه.

2- **اصطلاحا**: في التعريف الاصطلاحي لكلمة التاريخ لا نجد تعريفا واحدا بل نجد تعريفات كثيرة ومتعددة، ونسوق منها ما يلي:

أ- التاريخ: "علم يبحث في الوقائع والحوادث الماضية"[2].

ب- عرفه ابن خلدون: "أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات، وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال"[3].

التعريف الأول للتاريخ في المعجم الفلسفي– وهو تعريف معاصر- يعتبر التاريخ علما، أما ابن خلدون فيعتبره خبرا، والفرق بين الوصفين؛ أي وصف التاريخ بالخبر وبالعلم يضعنا أمام أمر بديهي ينطبق على كل العلوم ألا وهو التطور، فالتاريخ تطور من فن الخبر إلى كونه علما مستقلا له منهج خاص به في الكشف عن الحقائق وإثبات صحتها.

---

(1) أنظر: أبو نصر إسماعيل بن عماد الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق إيميل بديع يعقوب، محمد نبيل طريفي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1(1420هـ، 1999م)، ص614، مادة أرخ.

(2) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص 227.

(3) ابن خلدون، المقدمة، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، دط (1423هـ-2000م)ص46.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

والملاحظ في تعريف ابن خلدون للتاريخ – رغم استعماله لمصطلح خبر-(1) هو اكتمال مفهوم التاريخ في عصره، أو على الأقل لديه شخصيا، حيث جعل التاريخ شاملا لكل الحوادث والوقائع المادية والمعنوية، وهذا التعريف أقرب إلى فلسفة التاريخ منه إلى علم التاريخ ،فقوله:" وما يعرض لطبيعة ذلك العمران" يقرأ على أنه ربط للأسباب بمسبباتها، وتغيير لأحوال العمران المختلفة، فلا يكتفي بعرض الخبر مجردا عن أسبابه ونتائجه، وقد بين في المقدمة المنهج العلمي الذي ينبغي للمؤرخ أن يأخذ به إذا أراد التثبت من صحة الخبر، ففي مجال الموضوعية في التاريخ مثلا يعتبر النفس حين تكون في حال اعتدال في قبول الخبر، فإنها تعطيه حقه من التمحيص لتبين صدق الخبر من كذبه، أما حين تكون النفس متشبعة لمذهب أو نحلة فإنها تقبل الخبر الذي يوافق التّشيُّع من غير تمحيص(2).

ومما يثبت تطور التاريخ عند ابن خلدون هو مفهوم التاريخ عند العرب، فهو في بداياته الأولى عبارة عن مفهوم بسيط مرادف للقبيلة وما فيها من مظاهر بسيطة متعلقة بها كالأنساب والولاء والأشعار...، وهو مفهوم يشعرنا أن التاريخ العربي خاصة قبل الإسلام عبارة عن نقل للخبر، ومما يقوي مفهوم التاريخ عند العرب هو أسباب اهتمامهم به، والتي تعود أساسا لاشتغالهم بالأنساب وحفظها وتدارسها، وإيمانهم بأعمال الآباء والأجداد، وأثرها على الأبناء، واعتقادهم قداسة العرق والدم، وهذا السبب أو بالأحرى هذه الأسباب الثلاثة لا تتحقق إلا بحفظ المآثر والأمجاد، ونقلها إلى الأبناء، وتعرف بأيام العرب، وحقيقتها البحث عن الوقائع العظيمة والأهوال الشديدة بين قبائل العرب(3).

فالتاريخ بدأ بسيطا يبحث عن الخبر الذي يصنع منه الفرد أو القبيلة مجدا قد يكون حقيقيا وقد يكون وهميا، ثم صار التاريخ علما متكاملا ومستقلا له منهجه الذي يبحث بواسطته

---

(1) يستبعد فرانز روزنتال ظهور التاريخ كعلم مستقل قبل الأزمنة الحديثة، فالعرب لم يتحدثوا حسبه عن التاريخ كعلم مستقل مثل الكندي والفارابي وابن سيناء، وكذلك الذهبي رغم ما اشتهر به من إنتاج تاريخي، وحتى ابن خلدون في مقدمته لم يتكلم عن التاريخ عند تعداده العلوم، ويستعرض روزنتال الحقب التاريخية الإسلامية الطويلة واقفا مع المؤلفين والكتب التاريخية الإسلامية باذلا وسعه في نعت الفكر الإسلامي بالشتات المنهجي وعدم القدرة على التصنيف الدقيق والصحيح للعلوم، فهو يميز بين الكتابات التاريخية وعلم التاريخ كمعرفة مستقلة، ويدرج المراجع التاريخية الإسلامية تحت عنوان المصادر الأدبية، فهو في ذلك متأثر بالمستشرق بروكلمان الذي اعتبر المصادر التاريخية العربية مصادر أدبية، وبذلك يستنتج روزنتال أن التاريخ الإسلامي لا يكشف أية بصيرة فلسفية عميقة، أنظر: وليد نويهض، المفكرون العرب ومنهج كتابة التاريخ(عرض ومناقشة)، دار ابن حزم للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1(1417هـ-1996م)، ص37 وما بعدها.

(2) أنظر: ابن خلدون، المقدمة، ص409.

(3) أنظر: عبد الرزاق قسوم، فلسفة التاريخ من منظور إسلامي، دار الكلمة للنشر والتوزيع، مصر، (1426هـ-2005م)، ص12 وما بعدها.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

عن الأخبار والوقائع لإثبات صحتها، وما يمكن أن يستفاد منها، ثم انتهى إلى مرحلة متقدمة هي فلسفة التاريخ التي هي :"البحث في العوامل الأساسية المؤثرة في سير الوقائع التاريخية ، وتدرس القوانين العامة المسيطرة على نمو الجماعات الإنسانية وتطورها على مر العصور، وهو مصطلح جديد ظهر في القرن الثامن عشر"[1].

ولازلنا نؤكد أن معنى فلسفة التاريخ موجودة في تعريف ابن خلدون للتاريخ نفسه، وإن كان المصطلح ظهر حديثا غير أن المفهوم عرف تطورا وتعقيدا أكثر، لأن العلوم بما فيها العلوم الإنسانية تتطور باستمرار سواء من حيث المنهج وذلك بتطوير المنهج نفسه، أو بإدخال مناهج أخرى وإدماجها في المنهج الأصلي لاستيعاب التطلعات والتساؤلات الفكرية والفلسفية، أو بتضخيم المعنى دلاليا وإعطائه معنى أوسع يجعل المفهوم شاملا لكافة مباحث وقضايا هذا العلم.

والمفكر مرتضى المطهري يستوعب هذا التطور للتاريخ فيقدم له ثلاثة تعريفات هي:

أ- العلم بالوقائع والحوادث والأوضاع وأحوال البشر في الزمن الماضي، فما انقضى زمانه وتعلق بالماضي أصبح جزءا من التاريخ ويسميه مرتضى التاريخ النقلي[2] .

ب- العلم بالسنن والقواعد المهيمنة على حياة الماضين حسبما يستفاد من النظر والتحقق في الحوادث الماضية، والتاريخ النقلي هو بمثابة المبادئ لهذا العلم، ويسمى هذا النوع من التاريخ بالتاريخ العلمي، والقواعد التي تستفاد من هذا العلم تعمّم في الحاضر والمستقبل[3].

ج- فلسفة التاريخ: وهو العلم الذي يهتم بحركة التحول الاجتماعي من مرحلة إلى أخرى، والبحث عن القواعد الحاكمة على هذه التطورات و التحولات[4].

التعريف الثاني والثالث لمرتضى المطهري كلاهما داخلان في المفهوم العام لفلسفة التاريخ؛ لأن فلسفة التاريخ تدرس الفعل والحدث في إطاره الزمكاني، من حيث ظروف وملابسات صناعة الفعل، وآثاره ونتائجه، كما تدرس التحولات والتطورات من مرحلة إلى أخرى، وعليه فإن مرتضى تناول جانبين مهمين من التاريخ وهما علم التاريخ الذي سماه

---

(1) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص229.

(2) أنظر: مرتضى المطهري، المجتمع والتاريخ، دار المرتضى للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3(1425هـ- 2004م)، ص62.

(3) أنظر: المرجع نفسه، ص63.

(4) أنظر: المرجع نفسه، ص64.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان: 03332678957)

التاريخ النقلي، وفلسفة التاريخ التي أطلق عليها في التعريف الثاني التاريخ العلمي، مع إهماله للتاريخ في أبسط معانيه أثناء تكونه في مراحله الأولى. حين كان يعرف عند المؤرخين العرب بأيام العرب، ولم يكن علما واضح المعالم[1] .

ويرتقي التاريخ من الدلالة اللغوية والنشأة العلمية إلى إشكالية تتمثل في صناعة التاريخ وعلاقة المؤرخ بالتاريخ والفرق بين التاريخ و اللاتاريخ، ومدى اعتبار الوعي هو الحد الفاصل بين التاريخ و اللاتاريخ كما يقول بعض المفكرين، و اللاتاريخ هو الأسطورة، وهي أيضا تسمى ما قبل التاريخ لأنها تاريخ بلا وعي يمثل الخرافات والقصص اللاواقعية[2]، وإذا أردنا أن نقدم تحديدا لمفهوم الأسطورة فهو:" معلومات منظمة تدور حول المعتقدات الميتافيزيقية أو أصول الكون أو المؤسسات الاجتماعية أو تاريخ شعب من الشعوب، وأنها تسجيل للنظام الأخلاقي الذي ينظم ويشرع المواقف والأحداث"[3]، والأسطورة في اللغات الأجنبية اصطلاح يرجع إلى الإغريق، وهو مأخوذ من كلمةMYTHOS وتعني حكايات الآلهة، وحكايات الآلهة هي قصص تقليدية في عالم غير معروف وزمن غير معروف، ومؤلف مجهول، وأبطال هذه القصة من الآلهة[4].

فالتاريخ في تطور مستمر في مفهومه، و يميل إلى صيغة فلسفية عند المؤرخين المعاصرين؛ لأن اهتمامهم بفلسفة التاريخ طغى على الاهتمام بالتاريخ نفسه، والعلوم الإنسانية - والتاريخ جزء منها- قد أصبحت تهتم كثيرا بتفسير الظواهر والسلوك واستقراء عللها أكثر من اهتمامها بوصف الظاهرة .

---

(1) تطور التاريخ حتى بلغ إشكالية معقدة تمثلت في علاقة المفكر بالتاريخ وعلاقة المؤرخ بالفكر، وإشكالية أخرى ناتجة عنها تمثلت في التصنيف التاريخي، هل هو رأي في التصنيف التاريخي؟ أو تسجيل للمعلومات؟ وبناء على هذه الإشكالية تطرح تساؤلات عن موقع عديد من المفكرين الذين يشتغلون بالتاريخ كعبد الله العروي، ومحمد أركون، ومحمد عابد الجابري، وهشام جعيط، ومحمد أبو القاسم الحاج حمد ، ورضوان السيد، ووجيه كوثراني، وعبد الله العلايلي، وصادق جلال العظم، وهشام شرابي، وعزيز العظمة، وعبد العزيز الدوري، وأدونيس الشاعر، وهذا التساؤل حول هؤلاء المفكرين وعلاقتهم بالتاريخ يجعلنا نعيد قراءة خلاصاتهم واستنتاجاتهم التاريخية خاصة في الدين والوحي، لأن المتتبع للتطور التاريخي يلاحظ فعلا أنه انتقل من تسجيل المعلومات في الماضي ومحاولة قراءة أسبابها ونتائجها إلى رأي مفكر ونزعة ذاتية مشحونة بالتوجه الأيديولوجي، الشيء الذي يجعل التاريخ بمعناه العلمي مختفيا ومتسترا وراء هذه القراءات الجديدة. أنظر: وليد نويهض، المفكرون العرب ومنهج كتابة التاريخ، ص 25.

(2) أنظر: عبد الرزاق قسوم، فلسفة التاريخ من منظور إسلامي، ص19، 20 .

(3) فضيلة عبد الرحيم حسين، فكرة الأسطورة وكتابة التاريخ، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط1 (2009 م)، ص17.

(4) أنظر: المرجع نفسه، ص16.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

واستكمالا لمفهوم التاريخ نقدم تعريفا لمصطلحين مهمين يخدمان مضمون البحث، وهما التاريخية والتاريخانية، حيث يتداول المصطلحان في الكتابات المعاصرة بشكل كبير وبالتحديد عند مفكري الحداثة، وبصورة أدق في كتابات المفكر محمد أركون الذي يتبنى منهج التاريخية في التأسيس لفهم جديد لنصوص الوحي، يحرر به- كما يرى- العقل الإسلامي من الدغمائية القاتلة التي شلت تفكيره، وحرمته من ثمار الحضارة و منجزاتها، فما هي التاريخية التي يدعو إليها أركون وغيره؟، وما الفرق بينها وبين التاريخانية ؟.

قبل الخوض في مفهوم التاريخية لابد من وضع هذا المصطلح في إطاره الزمكاني حتى تتضح حقيقة المصطلح بشكل دقيق، فهو مفهوم تبلور في الفلسفة الغربية الحديثة، وعرف تداولا في المجال السياسي والأيديولوجي، ثم انتقل إلى الفضاء الفكري، وأول استعمال لمصطلح التاريخية يعود إلى سنة 1872، أما مصطلح التاريخانية فقد بدأ استعماله سنة 1937[(1)]. والزمان والمكان اللذان ظهر فيهما المصطلحان يثير ملابسات ودواعي التوظيف، فإذا كانت التاريخية- كما سنرى- هي دراسة المواضيع والوقائع ضمن شروطها التاريخية، فهذا يعني أن التاريخية و التاريخانية كمصطلحين تاريخيين نشأ كل واحد منهما في ظروف زمانية ومكانية معينة، وإذا طبقنا التاريخية كمنهج على المصطلحين نجد أنفسنا نتساءل إلى أي مدى نعتبر اللفظين محكومين بسياق تاريخي؟، أم أنهما متعاليين عن التاريخ؟، ولو اخترنا أحد السؤالين للإجابة لحكمنا بالتناقض المريع على التاريخية، فلو قلنا أن التاريخية كمصطلح خاضع للتاريخية كمنهج يتحول هذا المصطلح إلى حقيقة تاريخية أنتجت في ظروف وشروط زمكانية خاصة، لا يمكن تعميمها ولا يمكن استمرارها عبر الزمن، وإذا انتهينا إلى هذه الحقيقة في التاريخية كمصطلح، فهو بالضرورة ينطبق على التاريخية كمنهج، فنحكم على التاريخية أنها لا تصلح كمنهج بحث لأنها ليست متعالية .

لكن هذه النتيجة فيها من القسوة على التاريخية كمنهج الشيء الكثير؛ لأن المفهوم له توظيفات علمية صحيحة في مجالات إنسانية متعددة، ولذا فإن التساؤل الثاني هو الذي يضع التاريخية في مكانها الصحيح؛ لأن الإجابة بـ"لا" تحيلنا إلى التساؤل الأول، أما الإجابة بـ"نعم" فإنها تفتح باب النقاش حول المتعالي الذي لا يخضع للزمان والمكان، فلو اعتبرنا مسلمات

---

(1) مرزوق العمري، التاريخية: المفهوم وتوظيفاته الحداثية، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العلمي للفكر الإسلامي، السنة 16، العدد63 (1432هـ- 2011م)، ص54.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

العقل وبعض المناهج العلمية متعالية وهي ذات صبغة بشرية خالصة، فإنه من باب أولى اعتبار الوحي متعاليا ولا يمكن إخضاعه للتاريخية.

وحتى لا نهدم التاريخية كمسلمة لدى أنصارها، نقول هناك المتعالي والتاريخي، وإذا سلمنا أن التاريخية منهج متعالي يدرس كل ما هو تاريخي، ونقصد بالمنهج المتعالي ذلك المنهج الذي لا تحكمه ظروف تاريخية ولا الرغبات البشرية، فهو يتميز بالموضوعية إلى حد بعيد، ولا مجال لتسرب العواطف والتوجيه البشري إلى قواعده وأركانه، فتكون التاريخية مفيدة لما هو تاريخي وليس بمتعال.

والتاريخية من حيث الدلالة اللغوية مأخوذة من التاريخ، والتاء للتأنيث أما الياء فهي للنسبة، ومعنى النسبة أن تنسب شيئا إلى شيء آخر بزيادة ياء مثقلة تكون في اللفظ واحدة وفي التفصيل اثنتين، فالأولى ساكنة والثانية متحركة يقع عليها الإعراب، أما الحرف الذي يكون قبل ياء النسبة فإنه يكون مكسورا في كل الأحوال ، وقد جعلت ياء النسبة مثقلة لئلا يلتبس بياء المتكلم، و لئلا يلحقها بياء التنوين فيسقطها، فجعلت مثقلة حفاظا عليها، وكسر ما قبلها لأن الياء إذا انكسر ما قبلها كانت أشد اتصالا به[1].

والتاريخية لم تستعمل في اللغة العربية إلا بعدما ترجمت من اللغات الأوروبية وفي اللسان العربي تأتي للدلالة على ما هو تاريخي، وهي وصف منسوب إلى التاريخ، كما أنها تأتي بمعنى المصدر الصناعي الذي ارتبط ظهوره بحركة الترجمة، فكلمة التاريخ اسم يدل على علم يدرس الأحداث الماضية، وإذا أضفنا إليه ياء النسبة وتاء التأنيث صارت الكلمة "تاريخية " وتغيرت دلالتها، حيث أعطيت وصفا جديدا يدل على الصفات التي يختص بها التاريخ مثل الارتباط بالزمان والمكان وعدم التكرار، ثم تنتقل الكلمة من الوصفية إلى الاسمية وتتحول التاء من تاء التأنيث إلى تاء النقل التي نقلت اللفظ من الوصف إلى الاسم، فقولنا الأحداث التاريخية، فالتاريخية هنا وصف منسوب إلى التاريخ والتاء للتأنيث، أما قولنا "تاريخية النص" فهو مصدر صناعي وليس وصفا، والتاء للنقل لا للتأنيث.

---

[1] عمر بن ثابت الثمانيني، الفوائد والقواعد، تحقيق عبد الوهاب محمود الكحالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط1 (1422هـ ، 2002م)، ص747 .

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان: 03332678957)

والتاريخية من المقولات المرتبطة بالتقدم، فهي وصف للحضارة المعاصرة ذات الأبعاد المادية، مما يفضي إلى كون التاريخية تدل على المادية التي تلغي الروحي والمثالي(1)، وإذا ربطنا بين مفهوم التاريخية على أنه المادي أو العيني وبين الإطار الزماني (1872) والمكاني (أوروبا) أمكننا تحديد المفهوم بدقة، على أن التاريخية هي ثمرة طبيعية لحركة تحول معرفية كبيرة في أوروبا في عصر نهضتها خاصة في القرن التاسع عشر بعد الثورة الفرنسية، حيث انتقلت أوربا من الدولة الدينية التي تخضع لسيطرة الكنيسة إلى دولة مدنية علمانية أعلنت القطيعة مع الماضي الديني واعتباره غير صالح ، فتوجه الفكر الأوروبي توجها ماديا يتجاوز الروحي والمثالي، وفي كثير من الأحيان يلغيه ولا يؤمن به، ويفسر الحياة تفسيرا وضعيا ماديا، وقد انتشرت فكرة التاريخية بفعل الانتصارات العلمية الكبيرة، وما قدمت من منافع للبشرية، إضافة إلى التنظير الفكري والفلسفي لهذا التوجه المادي مما أعطاه قوة وصلابة. وأما التاريخانية فتخالف التاريخية بزيادة الألف والنون فيهما، وتسمى في علم اللسانيات باللاحقة، وهذه اللاحقة أو اللازمة تدل على وجود صفة واقع جوهري، وقيل أن معنى التاريخانية هو وجود عقيدة معينة تقضي بتطور الحقيقة مع التاريخ (2).

وفي حديث أركون عن التاريخانية يجعلها كأنها روح في جسد التاريخية، إذ يعتبرها مسلّمة فلسفية أو إيديولوجية تتسرب خلسة إلى التاريخية، ويميز بين أنواع متعددة من التاريخانية منها الميتافيزيقية والوضعية والجمالية(3).

وهناك مصطلح اسمه" التاريخانية الجديدة أو التحليل الثقافي(New Historicism/ cultural analysis" وهومن الإتجاهات النقدية البارزة في الولايات المتحدة الأمريكية، وقد أخذ هذا الإتجاه في التنامي مع نهاية السبعينات ومطلع الثمانينات، ومصطلح التاريخانية الجديدة هو أحد الإفرازات النقدية لمرحلة ما بعد البنيوية وتعرّف على أنها السعي إلى قراءة النص الأدبي في إطاره التاريخي والثقافي حيث تؤثر الأيديولوجيا وصراع القوى الإجتماعية في تشكل النص وحيث تتغير الدلالات وتتضارب حسب المتغيرات التاريخية والثقافية(4).

(1) مرزوق العمري، التاريخية: المفهوم وتوظيفاته الحداثية، ص 49 وما بعدها.

(2) محمد أركون، الإسلام والتاريخية والتقدم، مجلة الأصالة، وزارة الشؤون الدينية، السنة السادسة، العدد 50/49(أكتوبر1977م)، ص19.

(3) المرجع نفسه، ص19.

(4) أنظر: ميجان الرويلي، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، ص80.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

وأما اصطلاحا فقد عرفها لالاند بقوله: "وجهة نظر تقوم على اعتبار موضوع معرفي بصفته نتيجة حالية لتطور يمكن تتبعه في التاريخ"[1]، ويعرفها جميل صليبا بقوله: "هي القول بأن الأمور الحاضرة ناشئة عن التطور التاريخي، ولا نستطيع أن نحكم على الأفكار والحوادث إلا بالوسط التاريخي الذي ظهرت فيه، لا بالنسبة إلى قيمتها الذاتية لا غير، لأننا إذا نظرنا إليها من الناحية الذاتية فقط وجدناها خاطئة "[2]، وأما محمد عمارة فيقول: "التاريخية مذهب يقرر أن القوانين الإجتماعية تتصف بالنسبية التاريخية، وأن القوانين من نتاج العقل الجمعي، وتعمم ذلك على الشرائع الإلهية أيضا"[3].

يتميز التعريفان الأخيران بشيء كبير من الوضوح والشمول، فالتعريف الثاني يقدم أمرا مهما في مسألة التاريخية، وهو عدم القطيعة مع الماضي (التراث)، لأنه يعتبر الحاضر امتدادا للماضي، ولكن ليس في صورته القديمة، ولكن في صورة جديدة خضعت للتطور والتحول وكلا الصورتين القديمة والجديدة لا يمكن فهمهما ولا الحكم عليهما إلا في سياق الوسط التاريخي، سياق الظهور و سياق الصيرورة، وأما التعريف الثالث فيشير إلى خطورة التاريخية كمذهب تعمم تطبيقاته الوضعية على النص الديني، وتعتبره من إنتاج العقل الجمعي، وهي بذلك تقطع النص الديني عن مصدره الإلهي السماوي لتلحقه بالنصوص الفلسفية والأدبية المحكومة بشروط اجتماعية وتاريخية.

ومن تعريف التاريخية والتعليق عليها نستخلص أن:

أ- الحوادث حتى تفهم لابد من وضعها في نطاقها التاريخي سواء التاريخ القديم أو الجديد، وهو السياق الذي يعطيها التفسير العلمي الصحيح.

ب- التاريخية ليست بالضرورة قطيعة مع الماضي، بل هي تواصل بين الماضي والحاضر تحت قانون التطور الذي يتحول الشيء من خلاله عبر الزمن.

والملاحظ على التعريفين السابقين هو القيمة الكبيرة التي أعطيت للتاريخ على أنه مصدر للحقيقة، ولا تتشكل إلا في إطاره، والحقيقة التي تتشكل في السياق التاريخي هي

---

(1) أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، ط2(2001)، ج2، ص561.

(2) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص229.

(3) محمد عمارة، النص الإسلامي بين الإجتهاد والجمود والتاريخية، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط1(1419هـ، 1998م)، ص17.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

الحقيقة العينية المادية، أما الحقيقة الميتافيزيقية فإنها متعالية عن التاريخ، وليس لها شروط تاريخية، أما الحقائق الأخلاقية والدينية التي تثبت استنادا إلى التاريخ كما يقول دعاة التاريخية؛ فإنها تنشأ عن حاجات وظروف نفسية واجتماعية محددة في إطارها الزماني والمكاني، والأمر نفسه بالنسبة للأخلاق، وبذلك تكون التاريخية تحقق التواصل مع الحقيقة المادية بناء على قانون التطور، أما الحقيقة الغيبية(الوحي) فإنها لا تعترف به على أنه حقيقة من الحقائق، وتعلن معه القطيعة، فحين تتناول الدين لا تدرسه على أنه وحي[1]، بل تدرسه على أنه إنتاج بشري ومعطى ثقافي، ويؤكد أركون هذا التحليل للمفاهيم السابقة عند تقسيمه التاريخية إلى عامة وخاصة، حيث أن المفهوم الخاص من اختصاص المؤرخين المحترفين، وهي بحثهم في كل ما يوصف بالتاريخي ولا يكون خياليا، ويخضع بحثهم ودراستهم إلى قواعد النقد التاريخي[2]، أما نصر حامد أبو زيد فيركز في توضيح التاريخية على مفهوم الزمن المتشكل بإيجاد العالم الذي يعتبره لحظة الفصل بين الوجود المطلق المتعالي (الله) والوجود المشروط الزماني (إيجاد العالم) ، فكل الأفعال الإلهية أفعال تاريخية لأنها حدثت في لحظة زمنية، فيحدد مفهوم التاريخية حسب أبي زيد في الحدوث في الزمن[3].

أبوزيد في تعريفه للتاريخية يركز على أحد طرفيها، وهو الزمان دون المكان، وهذا حتى يثبت تاريخية الوجود، وأن كل الموجودات بما فيها لحظة التدشين الأزلي للعالم تعتبر حدثا تاريخيا، وتاريخية الوجود يهدف من ورائها أبو زيد إلى جعل صفات الفعل الإلهية

---

(1) يتحدث محمد عمارة عن خطورة فكر أصحاب التاريخية فيقول:" ولقد قرأنا لأصحاب الاتجاه الأول اتجاه -الحد الأعلى من دعاة (الدين الطبيعي) ، وتاريخية النصوص المؤسسة للدين الإسلامي- فجورا فكريا يقول فيه صاحبه بعد شهرين فقط من أحداث سبتمبر سنة 2001م وإعلان الحرب الأمريكية على الإسلام والخطاب الديني الإسلامي : إننا يجب أن نلتحق بفولتير وتصوره الطبيعي عن الدين والأخلاق، فالدين الحقيقي هو الدين الطبيعي... ولا بد من تأويل جديد يكشف عن تاريخية النصوص التأسيسية ، يحل القراءة التاريخية – أي التنويرية- محل القراءة التبجيلية لهذه النصوص وقرأنا لداعية آخر من دعاة تأويل الإسلام تأويلا يفرغه من الغيب والإلهية والإعجاز؛ أي يفرغ الدين من الدين !، ويحول نصوصه المقدسة إلى نصوص بشرية تاريخية، تجاوز التاريخ معانيها وأحكامها وحتى عقائدها وقيمها، فلم يعد فيها معنى ثابت ولا خالد ولا مطلق ! ... قرأنا لصاحب هذه الدعوة – وهو الذي قدم حولها بحثا في مؤتمر باريس الذي نظمه وأنفق عليه الإتحاد الأوروبي في 13/12-08-2003م بتجديد الخطاب الديني الإسلامي، قرأنا له ترديد مقولات أسياده الأمريكان من قساوسة اليمين الديني والمسيحية الصهيونية التي تتهم القرآن والإسلام بأنه كتاب عنف ودين إرهاب ضد غير المسلمين، فلقد كتب في يناير 2002م لتجديد الخطاب الديني الإسلامي؛ أي بعد أشهر من إعلان الحرب الأمريكية على الإسلام، وفي ذروة العدوان الأمريكي المسلح على البلاد الإسلامية كتب يقول: لماذا يستشهد المسلمون دائما بالنصوص القرآنية والأحاديث النبوية التي تبرز الوجه السلمي المتسامح للإسلام، ويتجاهلون النصوص الأخرى التي تحض على القتال والقتل والإرهاب؟!، مع أن هذه النصوص التي تحض على القتال نزلت بعد النصوص التي تؤكد التسامح والمساواة"، محمد عمارة، الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي والتبديد الأمريكاني، مكتبة الشروق الدولية، ط1(1424هـ ، 2004م)، ص30 ، 31.

(2) أركون، الإسلام والتاريخية و التقدم، ص18.

(3) أنظر: نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة(إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط5(2006م)، ص71.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

تاريخية من خلال تفريقه بين الإمكان والتحقق، فالإمكان مطلق كصفة القدرة التي هي من صفات الذات، لكن تحقيق القدرة كفعل ليست أزلية لأنها ضمن التحقق، والأفعال تتعلق بالعالم، والعالم مخلوق محدث في إطار الزمن، فتكون هذه الأفعال مخلوقة.

أما التاريخانية فعرفها لالاند بقوله: "ما يتعلق بالتاريخ أو ما يكون تاريخا"[1]،و عرفها أركون بقوله: "مفهوم من تلك المفهومات التي تثير نقاشات لا نهاية لها، إلى حد أصبحت معه غير قابلة للاستعمال"[2]، فالتاريخانية في تعريف أركون مفهوم فلسفي يقوم على المناقشات المستمرة إلى حد يجعله أركون لا نهائيا، كما أنه يقر بصعوبة التاريخانية وعسر تطبيقها؛ لأنها تنطلق حسبه من خلفيات أيديولوجية، وهذا بفعل الذاتية والميول المتحكمة في الباحث.

وحتى يتضح مفهوم التاريخانية نفرق بينها وبين التاريخية :

- التاريخانية تقر بمسلمات فلسفية أو أيديولوجية، أما التاريخية فتسمح لنا بالبقاء على صعيد التساؤل.
- التاريخانية مرحلة تسبق التاريخية، والوصول إلى التاريخية مرهون بتجاوز التاريخانية لأن الأولى إيديولوجية، والثانية تتجاوز الاستخدام التيولوجي و الإيديولوجي[3].

تتميز التاريخانية من خلال الفرقين السابقين باتصافها بصبغة فلسفية تساؤلية تتحكم فيها الخلفيات المذهبية والإيديولوجية، وبصيغة أخرى نستطيع أن نصطلح على التاريخانية مصطلحا هو فلسفة التاريخية، كما نجد في التاريخ مفهوما جديدا هو فلسفة التاريخ جاء بعد علم التاريخ ، وهي ثمرة تطوره، أما التاريخانية حسب الفرق الثاني فإنها سابقة للتاريخية، لكن هذا السبق ليس زمانيا بل هو فلسفي، خاصة إذا علمنا أن التاريخانية كمصطلح متأخر من حيث الظهور عن التاريخية، والمقصود بالسبق الزماني ليس المعنى بل المصطلح؛ لأن التساؤلات الفلسفية سواء في التاريخانية أو فلسفة التاريخ نزعة إنسانية قديمة لا يمكن فصلها عن التاريخية أو التاريخ.

---

(1) أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج2، ص560.
(2) أنظر: محمد أركون، الإسلام والتاريخية و التقدم، ص 18.
(3) مرزوق العمري، التاريخية: المفهوم وتوظيفاته الحداثية، ص53 ، 54.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

الباب الأول:

نقد تطبيقات المنهج التاريخي على مسألة التدوين

وأهم المسائل المتعلقة بها.

الفصل الأول:

نقد تطبيقات المنهج التاريخي على مسألة التدوين.

الفصل الثاني:

نقد تطبيقات المنهج التاريخي على أهم المسائل

المتعلقة بتدوين القرآن الكريم.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

الفصل الأول:

نقد تطبيقات المنهج التاريخي على مسألة التدوين

تمهيد

المبحث الأول: جمع القرآن الكريم في عهد النبوة.

المبحث الثاني: جمع القرآن الكريم في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه.

المبحث الثالث: جمع القرآن الكريم في عهد عثمان رضي الله عنه.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

تمهيد

دراسة القرآن الكريم في هذا الوقت ليست من تحصيل الحاصل، وليست تكرارا لما سبق كما قد ينقدح في الأذهان، ولكنها عملية متجددة باستمرار، وحتمية تفرض سلطانها على الباحث، فعلوم القرآن مثلا التي ينظر إليها على أنها أنهت وظيفتها، وصار تدريسها من قبيل استحضار الماضي ومعرفة تاريخ القرآن لا غير، هذه النظرة غير صحيحة، فهذا العلم أصبح آلية توظف بقوة من جانبين، من جانب دعاة المنهج التاريخي المعاصر وغيرهم؛ حيث يوظفونه للتشكيك في مصدره وصحته، ومن جانب المدافعين عنه المثبتين لصحته، ولذلك فإن دراسة القرآن من هذا المنظور في السياق التاريخي تتيح للباحث المسلم مجالا واسعا للتصور الصحيح لحقيقة تشكل النص القرآني في مستوياته اللفظية والدلالية، وتتيح له أيضا سهولة الكشف عن المطاعن التي توجه للقرآن الكريم، وتسهل معرفة مدى صلاح أو فساد أي منهج من المناهج في دراسة القرآن، والدراسة لا تقف عند حدود المنهج ومدى صلاحه أو فساده، ولكنها تبحث عن المآلات والغايات التي تريد الفلسفة الوضعية تقريرها والوصول إليها، وهي غايات مادية بحتة تسعى إلى إلغاء الجانب الميتافيزيقي من المنظومة المعرفية الإنسانية، فالموضوع له أبعاد عقدية وإيمانية كما له أبعاد منهجية، بل إن المنهج نفسه وسيلة للوصول إلى إزاحة القناعات والتشويش على عقيدة المسلم التي يستمدها من القرآن الكريم، فالمنهجية التاريخية تسعى إلى تجفيف المنابع والروافد التي يستمد منها المسلم إيمانه وتدينه، وهنا تتجلى القيمة المعرفية لهذه الدراسة أي الكشف عن غايات وأهداف هذا المنهج، فالنص القرآني ليس كلاما بشريا متموضعا في سياق تاريخي جاء لتلبية حاجات إنسانية في ذلك الوقت، وبعد ذلك ينبغي اعتباره فلكلورا وتراثا ميتا لا علاقة له بحياة المسلمين، ولا وجود لما يسمى عند المسلمين بالتشريع أو التدين، فمن الأخطاء الجسيمة أن نعتبر التدين مرحلة من مراحل الفكر الإسلامي التي مر بها عبر تاريخ البشرية الطويل، وأطلقوا على مرحلة التدين مرحلة الدين أو الفلسفة الدينية ثم أعقبتها مرحلة الفلسفة العقلية، وأخيرا مرحلة الفلسفة التجريبية أو الحسية أو المنطق الوضعي، فالعقل البشري في تطوره مر بثلاثة مراحل وهي مرحلة الدين ثم العقل ثم الحس، وهذه الفكرة التي تعبر عن الفكر الغربي لا يمكن تطبيقها على جميع الشعوب والأمم ومنها

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

الشعوب الإسلامية، والمعلوم أن الإسلام ينظر إلى هذه النواحي والأبعاد الثلاثة على أنها متجاورة في النفس الإنسانية في الوقت الواحد، وليست أدوارا متعاقبة[1].

وسنتحدث في هذا الباب عن تطبيقات المنهج التاريخي على مسألة تدوين القرآن وما يتعلق بها من مسائل كالنسخ وأسباب النزول، وحديثنا عن هذا الموضوع لا يكون بالطريقة التقليدية البحتة المعتمدة على التنظير والتقسيم كما هو موجود في كتب علوم القرآن، ولا نتناولها أيضا وفق الطريقة التي نراها في بعض الكتب المعاصرة التي تتحدث عن مبحث من مباحث علوم القرآن للرد على المطاعن و الافتراءات، حيث يحس القارئ أن الكاتب لا يقف على أرضية صلبة ويدافع عن فكرة مجهولة، ولذا فإن المنهجية التي نتبعها في الباب الأول تقوم على الجمع بين الأسلوب العلمي القديم دون الإكثار منه والتحليل النقدي على تطبيقات المنهج التاريخي على مسألة التدوين، وهذه المنهجية توضح الرؤية للقارئ أكثر، وتجعله يتعامل بشكل مباشر مع التراث من جهة والمنهج التاريخي من جهة ثانية، وهي طريقة تورث المرونة والتكيف مع التراث الإسلامي من خلال النظر إليه نظرة علمية واقعية بعيدا عن التقديس العاطفي الذي يلغي سلطة العقل، وهذه النظرة في حد ذاتها رد على ما يزعمه دعاة المنهج التاريخي الذين يتهمون المسلمين بتقديس غير المقدس وتأليه البشري وضرب سياج حصين حول التراث يمنع أي قراءة نقدية وتمحيصية له.

واتباع هذه المنهجية المتمثلة في المزج بين طريقة المتقدمين والتحليل والنقد لها ما يبررها إضافة إلى ما سبق، فإيراد التعريفات على سبيل المثال مع تحليلها يساعد على كشف الكثير من الغوامض وتحديد المغالطات والشكوك التي تثار من أجل الإنتصار لمزاعم واهية.

---

(1) انظر: عدنان محمد زرزور، القومية والعلمانية مدخل علمي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1(1413هـ، 1992م)، ص112، 113.

المبحث الأول: جمع القرآن في عهد النبوة.

المطلب الأول:

الإهتمام بحفظ القرآن في عهد النبوة.

نزل القرآن الكريم على النبي- صلى الله عليه وسلم - في مدة ثلاث وعشرين سنة كاملة، ولم ينزل جملة واحدة كالكتب السابقة، وفي هذا حكم جليلة وشريفة، من أهمها أن يسهل حفظه في الصدور، فلو نزل كاملا في لحظة واحدة لشق على النفوس واستثقلت حمله، فلّما كان ينزل آية أو مجموعة من الآيات سهل تثبيته في الصدور، فازداد الصحابة شغفا بالحفظ، يترقبون في كل لحظة جديدا من الوحي ينزل حتى يحفظوه، ومن حكم نزول القرآن منجما تسهيل الأمر على من يريد كتابته في الصحائف، وقد كانت حالة الجزيرة العربية في ذلك الوقت مع الكتابة والورق صعبة، فالورق كان قليلا ونادرا فعلى احتمال نزول القرآن جملة واحدة فإنهم سيجدون مشقة كبيرة في تدوينه، فقد لا يجدون ما يكفي من الورق، ولا حتى من الأدوات الأخرى كالعسب واللخاف، ولكنه حين نُجم كان العنت أقل، ففي كل لحظة تنزل مجموعة من الآيات يعدون العدة حسب استطاعتهم، ولكن أن يعدوا العدة لتدوين كل القرآن في لحظة واحدة خاصة في مرحلة العهد المكي وهي مرحلة الفقر والاستضعاف، فتوفر أدوات الكتابة غير ممكن وحمل تنوء النفوس عن الأخذ به.

والثابت في المرويات الصحيحة أن القرآن الكريم حفظ في صدور الرجال، ودُوّن في الصحائف والرّقاع كله في عهد النبوة، وهذا يزيل كل المقولات التي ينادي بها المنهج التاريخي ومنها أن القرآن لم يحفظ كله وضاعت أجزاء منه بالنسيان حينا وتدمير الوثائق والصحائف حينا آخر.

يصف الزرقاني العرب في الجاهلية والإسلام أنهم كانوا يتميزون بحدة الذكاء، وصفاء الطبع وقوة الحفظ، فكانت قلوبهم كتاب وقائعهم وأيامهم، ورؤوسهم كانت دواوين شعرهم، وصدورهم تسجل أنسابهم، وبعد نزول القرآن اندفع الصحابة بهذه الصفات يحفظونه في الصدور، متغلبين على عجزهم وعدم قدرتهم على الكتابة [1].

---

(1) أنظر: محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1(1415هـ، 1995م)، ج1، ص238 .

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

وفي السنة النبوية ما يثبت اهتمام النبي - صلى الله عليه وسلم - بتحفيظ أصحابه ما نزل من القرآن، فقد قال عبادة بن الصامت:" كان رسولِ الله - صلى الله عليه وسلم – يُشغل فإذا قدم رجل مهاجر على رسول الله - صلى الله عليه وسلم - دفعه إلى رجل منا يعلمه القرآن، فدفع إلي رسول - صلى الله عليه وسلم - رجلا، فكان معي في البيت أعشيه عشاء أهل البيت، فكنت أُقرئه القرآن [1]، ونجد في قول عبادة بن الصامت حرص النبي -صلى الله عليه وسلم- على تحفيظ الصحابة القرآن، فإذا هاجر شخص إلى المدينة كان أول ما يقوم به النبي- صلى الله عليه وسلم - أن يدفع إليه قارئ القرآن يعلمه ويحفظه ما تيسر منه، وفي موقف عبادة بن الصامت ما يدل على الإحتفاء الكبير بقارئ القرآن، فعبادة رضي الله عنه يقرئ الرجل في بيته ويعشيه من عشائه، وهي صورة جلية من صور اهتمام مجتمع الصحابة بتحفيظ كلام الله.

وروى الإمام البخاري في صحيحه في كتاب المغازي باب غزوة الرجيع ورعل وذكوان وبئر معونة قصة السبعين من القراء الذين قتلوا في بئر معونة [2]، وذكر في كتاب فضائل القرآن، بابِ جمع القرآن قصة القراء السبعين الذين قتلوا يوم اليمامة [3]، فيكون عدد الذين قتلوا في المعركتين هو: 140 من القراء، غير أننا نجد حديثا آخر صحيحا يعارض الحديثين السابقين، ويبين أن عدد الحفاظ أقل من ذلك بكثير، فقد روى البخاري في صحيحه عن أنس بن مالك قال:" مات النبي - صلى الله عليه وسلم - ولم يجمع القرآن غير أربعة: أبو الدرداء، ومعاذ بن جبل، وزيد بن ثابت و أبو زيد، قال: ونحن ورثناه"[4]، والحديث ذكره البخاري تحت باب القراء من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وشرح ابن حجر القُرّاء بالذين اشتهروا بحفظ القرآن، وتصدروا تعليمه، ولفظ القرّاء في

---

[1] أخرجه أحمد، مسند الإمام أحمد، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1(1416هـ-1995م)، ج37، ص426، رقم 22766.

[2] أنظر: محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، مكتبة الإمام مالك، باب الوادي، الجزائر، ط1 (1431هـ - 2010م)، كتاب المغازي، باب غزوة الرجيع ورعل وذكوان وبئر معونة، ج2، ص582، رقم4088.

[3] أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، ج3، ص179، رقم 4986، وذكر الإمام ابن كثير أن عدد الذين قتلوا في معركة اليمامة سبعون، أنظر: ابن كثير، البداية والنهاية، تحقيق علي شيري، دار إحياء التراث العربي، ط1(1408هـ، 1988م)، ج4، ص52.

[4] أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب القراء من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، ج3، ص186، رقم 5004.

عرف السلف يطلق على من تفقه في القرآن[1]، وكلمة الجمع في الحديث لا تعني الحفظ، وأن عدد الحفاظ محصور في أربعة فقط، فهذا يتعارض مع الأدلة السابقة، وقد وضع لها العلماء عدة دلالات ومعاني منها أن المقصود بالجمع ما جُمع على جميع الأوجه والأحرف والقراءات التي نزل بها القرآن، وهذا لم يتيسر إلا لأولئك النفر الأربعة ومنها أن المقصود بالجمع أخذ كل القرآن تلقيا من فم رسول الله- صلى الله عليه وسلم- مباشرة ودون واسطة، وهذا لم يتحقق لأحد إلا لأولئك الأربعة[2]، وقيل إن المراد بالجمع الكتابة والتدوين، فلم يتمكن أحدّ من كتابة كل القرآن إلاّ هؤلاء الأربعة، فهم جمعوه حفظا وكتابة، وأما غيرهم فجمع كل القرآن حفظا عن ظهر قلب[3]، وهذه التأويلات الثلاثة جائزة ومستساغة لأنها لا تتعارض مع الأدلة السابقة من جهة ومن جهة أخرى تدل على الجمع بنوعيه المعنوي المتمثل في الحفظ و المادي المتمثل في التدوين والكتابة، ويجوز الجمع بين التأويلات الثلاثة، فيكون هؤلاء الأربعة أخذوا كل القرآن من فم رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلموا وجوه القراءات القرآنية المختلفة، وقاموا بكتابة كل القرآن في الصحف، فالحصر تنويه إلى نشاطهم وحماستهم ونجابتهم.

وما يدل على أن الحصر لا يتعلق بالعدد ما ذكرناه من الأدلة السابقة من جهة، ومن جهة أخرى وجود حديث في صحيح البخاري في كتاب فضائل القرآن لأنس بن مالك أنه سئل: "من جمع القرآن على عهد النبي صلى الله عليه وسلم؟، قال: أربعة كلهم من الأنصار أبي بن كعب ومعاذ بن جبل وزيد بن ثابت وأبو زيد"[4] ، ففي هذا الحديث أتى بأبي بن كعب بدل أبي الدرداء، ولعل أنس بن مالك قصد في هذا الحديث الذين جمعوه حفظا بوجوهه المختلفة وأخذا من فم رسول الله صلى الله عليه وسلم، والدليل على ذلك هو ترتيب

---

[1] أنظر: ابن حجر، فتح الباري، إخراج وتعليق محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، لبنان، دط، ج10 ، ص47.

[2] أنظر: بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التراث، القاهرة، مصر، ط3(1404هـ- 1984م)، ج1، ص242.

[3] أنظر: المصدر السابق، ج9، ص51.

[4] أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب القراء من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم، ج3، ص186، رقم 5003.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

السور في مصحف أبي بن كعب، فجمع أبي للقرآن كتابة على حسب الترتيب الموجود في الاتقان[1] لا يمكن تحققه قبل وفاة النبي صلى الله عليه وسلم.

وقد حاول أحد الباحثين المعاصرين أن يرجح المعنى المادي في مصطلح الجمع وأنه يُقصد به التدوين وليس الحفظ لوجهين اثنين، الأول هو أن الجمع للنص القرآني حِفظا كان لعدد كبير من الصحابة، والثاني قول أنس في آخر الحديث" ونحن ورثناه" فقال بأنه من غير المعقول أن يُراد بالوراثة الحفظ؛ لأن ذلك يستحيل عادة ولم يبق من وراثة القرآن إلا ما جمّع مكتوبا في الرقاع[2] ،ونحن نوافقه في الجهة الأولى وهي أن عدد الحفاظ للقرآن أكثر من أربعة مما يصرف كلمة الجمع عن مجرد الحفظ الكامل للقرآن واستيعابه في الصدور، وأما الجهة الثانية فلا يمكن تأويل قول أنس ونحن ورثناه أي ورثنا القرآن المكتوب في الصحف والرقاع، فالضمير يعود إلى أبي زيد وليس إلى القرآن، وأبو زيد اسمه قيس بن السكن، وهو أحد عمومة أنس بن مالك، قال عنه أنس مات ولم يدع عقبا ونحن ورثناه[3]، فأنس ورث أبا زيد لأنه من أقربائه، ويقصد بالوراثة المعنى العام من دار أو عقار أو متاع، وأما القرآن المكتوب فلا نستطيع الجزم بأنه من جملة الموروثات التي ورثها أنس عن أبي زيد لأن ترجيح الكتابة والتدوين على أنه هو المقصود بالجمع يبقى احتمالا ولا نستطيع الجزم بذلك فقد يكون المقصود بالجمع استكمال الأحرف وأوجه القراءات أو سماع كل القرآن من فم رسول الله صلى الله عليه وسلم وأما المكتوب فربما لم يكتب أبو زيد شيئا أو كتب آيات معدودة ويتطرق الجابري إلى هذا الحديث متمسكا بالجمع المعنوي؛ أي أن المقصود بالجمع الحفظ، فهؤلاء وحدهم جمعوا القرآن كله حفظا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، أما الصحابة الآخرون فكانوا يحفظون منه أجزاء قليلة أو كثيرة، واستشهد على رأيه بما روي عن عبد الله بن مسعود وهو من المهاجرين وأوائل الصحابة كان يحفظ حوالي تسعين سورة فقط من أصل 114سورة[4]، وما ذهب إليه الجابري

---

(1) أنظر: جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تصحيح خالد العطار، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1(1425هـ-2005م)، ج1، ص91،92.

(2) أنظر: الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثية، دار صفحات للنشر، دمشق، سوريا، ط1(2009م)، ص151.

(3) أنظر: ابن حجر، فتح الباري، ج9، ص53.

(4) أنظر: محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1(2006م)، ج1، ص217.

يتعارض مع النصوص الصحيحة والصريحة التي ذكرت أن الحافظين للقرآن كله هم أكثر من هذا العدد، ورأيه يكرّس سمة من سمات المنهج التاريخي في تعامله مع القرآن، فهو منهج يأخذ بالشاذ من الأقوال والآراء، ويترك الآراء الراجحة التي تستند إلى نصوص صحيحة، وأما استشهاده بما رُوي عن ابن مسعود فسنتناوله في المطالب اللاحقة ونبين مقصود كلام ابن مسعود.

وذكر الإمام الطبري[1] في تفسيره عن بعض الناس قولهم " حدثنا الذين كانوا يقرئوننا أنهم كانوا يستقرئون من النبي- صلى الله عليه وسلم- فكانوا إذا تعلموا عشر آيات لم يخلفوها حتى يعلموا ما فيها من العمل فتعلمنا القرآن والعمل جميعا"[2]، فطريقة قراءتهم للقرآن التي لا تتعدى عشر آيات تدل على أنهم كانوا يحفظونه ويجيدون تدبره وفهمه والعمل بأحكامه.

كان رسول الله -صلى الله عليه وسلم - يدفع كل مهاجر جديد إلى أحد الحفاظ ليعلموه القرآن الكريم، فشاع حفظه بين الرجال والنساء حتى أن المرأة المسلمة ترضى أن تكون سورة من القرآن أو أكثر مهرا لها، فعن سهل بن سعد الساعدي أن رسول الله- صلى الله عليه وسلم- قال لرجل فقير بعد أن عجز عن دفع كل أنواع المهر المادي: " ماذا معك من القرآن "؟، قال: معي سورة كذا وكذا (عددها)، فقال: "تقرؤهن عن ظهر قلبك"؟ قال: نعم، قال: "اذهب فقد ملكتكها بما معك من القرآن"[3]، والنبي- صلى الله عليه وسلم- لم يزوّج الرجل بآيات من القرآن إلا بعدما عجز عن أداء المهر المادي، فقد يعترض على هذا الدليل بأن القرآن آخر شيء لجأ إليه الرجل الفقير، فبعد أن عجز عن المهر المادي بكل أنواعه اتجه في الأخير إلى آيات القرآن، فلو كان للوحي قيمة عند رسول الله وصحابته لجعل المهر آيات من القرآن ابتداء، وهذا الإعتراض لا يستقيم من جهة التشريع، لأن النبي عليه السلام مشرع لأمته، والمهر في تشريع النكاح لا يكون في الأصل إلا شيئا ماديا ذا قيمة،

---

(1) هو محمد بن جرير بن يزيد الطبري أبو جعفر، كان مؤرخا ومفسرا كبيرا، يعتبر من المجتهدين في الدين، ومن مؤلفاته تاريخ الطبري وجامع البيان، توفي سنة310هـ. أنظر: السيوطي، طبقات المفسرين، تحقيق لجنة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص82.

(2) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج1، ص80.

(3) أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب تزويج المعسر، ج3، ص216، رقم5086، مسلم، صحيح مسلم، اعتنى به أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، كتاب النكاح، باب الصداق وجواز كونه تعليم القرآن وخاتم حديد وغير ذلك، دار طيبة، الرياض(1426هـ)، ج1، ص643، رقم 1425.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان: 03332678957)

وهذا هو المفروض على أمة النبي عليه السلام، فلما انتقل به من الأثقل إلى الأخف دل على أنه استثناء وليس أصلا، وأنه قضية عين تخص ذلك الرجل، وتدل أيضا على قيمة القرآن في نفس النبي عليه السلام وأصحابه، ووجه الاستدلال من القصة هو أن الصحابة كانوا يحفظون القرآن في صدورهم، فالحديث لم يذكر الرجل باسمه، ولا حدد وظيفته ودوره في المجتمع، ولم يذكر إلا حالته المادية المزرية، وهي حالة توحي بأن لا شيء يصرف أصحاب رسول الله عن حفظ القرآن، ففقر الرجل المدقع وسعيه وراء لقمة العيش لم يمنعه عن حفظ ما تيسر من كتاب الله، وإذا تأملنا في قوله صلى الله عليه وسلم "تقرؤهن عن ظهر قلب؟"، وجدنا أن الرجل يحفظ على الأقل ثلاث سور لأنه قال" تقرؤهن" ولم يقل "تقرؤهما"، واشترط النبي عليه السلام أن يكون حفظه لهن عن ظهر قلب، فأكد له ذلك، وهذه الصيغة "تقرؤهن عن ظهر قلب" اتفق عليها البخاري ومسلم.

هذه الأدلة وغيرها تبين أن القرآن الكريم كان محفوظا كله في الصدور في زمن النبي- صلى الله عليه وسلم- من قبل عدد غير قليل من الصحابة، وهي حقيقة تحاول تطبيقات المنهج التاريخي التشكيك فيها، فنولدكه أتى بروايات يدل ظاهرها أن المسلمين ما كانوا يحفظون القرآن كله، والأكثر من ذلك أنهم لا يفرقون بين القرآن والشعر، فيقف أحدهم خطيبا على منبر الكوفة في عهد الامويين يتلوا شعرا، وهو يحسبه قرآنا[1]، وتوجّه نولدكه يتنافى مع الطرح العلمي للمسائل، فترك روايات صحيحة واللجوء إلى روايات ضعيفة أو شاذة للتشكيك في حفظ القرآن لا يمكن التسليم به، وفي التنزيل آيات يظهر فيها حرص النبي- صلى الله عليه وسلم- على حفظ كتاب الله، واهتمامه البالغ وخوفه الشديد أن ينسى منه حرفا واحدا، فجبريل يقرأ عليه ما نزل من الآيات وهو يعيد عليه - صلى الله عليه وسلم- ما سمعه قبل أن يكمل جبريل، ومعاذ الله أن يكون كلامه قبل إتمام جبريل القول من قلة الإستماع وقطع كلام الغير، وإنما هو الخوف الشديد الذي يعتريه، والرغبة الكبيرة في حفظ ما نزل من القرآن واستظهاره عن ظهر قلب كي لا ينسى منه شيئا، فعاتبه ربه عتابا رقيقا، وهو عتاب المحب لحبيبه، فقال:﴿ وَلَا تَعۡجَلۡ بِٱلۡقُرۡءَانِ مِن قَبۡلِ أَن

[1] أنظر: تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، تعديل فريديريش شفالي، ترجمة جورج تامر، دار جورج ألمز، نيويورك أمريكا، ط4(2000م)، ص242، 243.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

يُقۡضَىٰٓ إِلَيۡكَ وَحۡيُهُۥۖ ﴾[طه/114]، ومن الآيات الأخرى التي تبرز نفسية النبي- صلى الله عليه وسلم- حال نزول الوحي عليه قوله تعالى:﴿ لَا تُحَرِّكۡ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعۡجَلَ بِهِۦٓ ١٦ إِنَّ عَلَيۡنَا جَمۡعَهُۥ وَقُرۡءَانَهُۥ ١٧ فَإِذَا قَرَأۡنَٰهُ فَٱتَّبِعۡ قُرۡءَانَهُۥ ١٨ ثُمَّ إِنَّ عَلَيۡنَا بَيَانَهُۥ ﴾[القيامة/16،17،18، 19]، يقول ابن كثير[1] في معنى هذه الآيات: "هذا تعليم من الله عز و جل لرسوله- صلى الله عليه-وسلم- في كيفية تلقيه الوحي من الملك، فإنه كان يبادر إلى أخذه ويسابق الملك في قراءته، فأمره الله عز و جل أن يستمع له، وتكفل الله له أن يجمعه في صدره وأن يبينه له ويوضحه، فالحالة الأولى جمعه في صدره والثانية تلاوته، والثالثة تفسيره وإيضاح معناه، ولهذا قال تعالى:﴿ لَا تُحَرِّكۡ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعۡجَلَ بِهِۦٓ ﴾ أي بالقرآن، كما قال تعالى:﴿ وَلَا تَعۡجَلۡ بِٱلۡقُرۡءَانِ مِن قَبۡلِ أَن يُقۡضَىٰٓ إِلَيۡكَ وَحۡيُهُۥۖ ﴾، ثم قال تعالى:﴿ إِنَّ عَلَيۡنَا جَمۡعَهُۥ ﴾؛ أي في صدرك،:﴿ وَقُرۡءَانَهُۥ ﴾؛ أي أن تقرأه، :﴿ فَإِذَا قَرَأۡنَٰهُ ﴾؛ أي إذا تلاه عليك الملك عن الله تعالى:﴿ فَٱتَّبِعۡ قُرۡءَانَهُۥ ﴾؛أي فاستمع له ثم اقرأه كما أقرأك، ﴿ ثُمَّ إِنَّ عَلَيۡنَا بَيَانَهُۥ ﴾ ؛أي بعد حفظه وتلاوته نبينه لك ونوضحه ونلهمك معناه على ما أردنا وشرعنا"[2].

وسقنا كلام ابن كثير مع طوله في ضوء الآيات السابقة لنبين أن علاقة النبي- صلى الله عليه وسلم- في تعامله مع الوحي المنزل تقوم على أربعة مراحل أساسية وهي:

أ- استماعه- صلى الله عليه وسلم- إلى جبريل بشغف كبير وهو يتلو القرآن الكريم، وهذا يؤخذ من مفهوم الآية :﴿ لَا تُحَرِّكۡ بِهِۦ لِسَانَكَ ﴾، فإعادة القرآن مع جبريل تدل على أنه كان مرهف السمع، متفتح القلب، يعي ما يقول الملك من غير شرود منه أو غفلة، ولا إحساس بملل أو فتور.

---

[1] اسماعيل بن عمر بن كثير القريشي مؤرخ ومفسر ومحدث من فقهاء الشافعية، قدم إلى دمشق مع أخيه سنة706هـ، وتوفي فيها بعد فقده لبصره في آخر عمره، ومن كتبه تفسير القرآن الكريم. أنظر: عادل نويهض، معجم المفسرين من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، مؤسسة نويهض الثقافية، ط1(1403هـ، 1983م)، ج1، ص92، 93.

[2] ابن كثير، مختصر تفسير ابن كثير، إختصار وتحقيق محمد علي الصابوني، دار الجيل، بيروت، ط1(2001م)، ج3، ص707.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

ب- حفظ القرآن في صدر النبي - صلى الله عليه وسلم- بعد سماعه الجيد له، وقد نسب الله تعالى فعل الجمع إليه ولم ينسبه إلى رسوله رغم حدة ذكائه وحرصه، ليؤكد الله أن حفظ نبيه بمنه وتوفيقه، وصُنِع ذلك على عينه.

ج- تلاوة القرآن بلسان النبي- عليه السلام- بعد أن سمعه وجمعه الله في صدره، يدل على حرصه الكبير على مذاكرة القرآن آناء الليل وأطراف النهار خشية تفلته أو نسيانه، ويتلوه على أصحابه بعد أن تلاه على نفسه تبليغا له مصداقا لقوله تعالى:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ ﴾[المائدة/67]، فهو إذا بلّغ القرآن كما أنزل من غير زيادة أو نقصان، فحديث القرآن عن الحالة النفسية لرسول الله وهو يتلقف الوحي، وما نقلته الآثار والأخبار لهو برهان ساطع على أن القرآن الذي حفظه الصحابة ونقلوه إلى الأمة جيلا بعد جيل هو نفسه القرآن الذي سمعه النبي- صلى الله عليه وسلم- من فم جبريل عليه السلام.

د- في الآيات السابقة واستنادا إلى ما قال ابن كثير، فإن القرآن نزل من عند الله لفظا ومعنى، فبيان مِراده وكشف معانيه أنزله الله على رسوله كما أنزل ألفاظه، وحفظت كتب التفاسير والسير كثيرا من معاني الآيات التي بينها رسول الله للصحابة، والقول بوحي المعاني كما صرّح بذلك القرآن، وكما فسّر العلماء يزيد حفظ القرآن في الصدور قوة ومتانة، فإذا نزلت المعاني وحُفِظت ونقلها رسول الله -صلى الله عليه وسلم- إلى الصحابة، فمن باب أولى أن يحفظ الألفاظ ويبلغها للناس.

هناك أسباب عديدة ساعدت المسلمين على حفظ القرآن واستظهاره ومن أهمها:

1- القرآن دستورهم الذي يحيون ويسيرون بموجبه، وهو فقههم الذي يبين لهم الحلال والحرام، ويحدد لهم حقوقهم وواجباتهم، ويضبط تصرفاتهم وعلاقتهم بغيرهم، فكانوا يتعلمون القرآن كي يعملوا بمقتضاه، والعمل بالشيء يقوي وجوده في الذهن والقلب.

2- بلاغة القرآن وحسن سبكه أثرت في النفوس تأثيرا بليغا، وقبل نزول القرآن كان العربي إذا سمع كلاما بليغا حرّكه فسارع إلى حفظه، ولذلك فإنهم يحفظون أشعار الجاهلية وخطبها، فإذا جئنا إلى القرآن وقارناه بأشعار وخطب الجاهلية، وجدنا بلاغته تخرص كل لسان وفصاحته تزيح كل خطيب، فلا يدانيه في روعته أي كلام، فهرع إليه

الناس كافرهم و مؤمنهم يسمعونه بلهف، فالمؤمن يحفظه للإيمان به، والكافر يحفظ منه ما قد يوصله إلى معارضته وإبطال حجته[1].

3- الأجر والثواب الذي يناله القارئ والحافظ لكلام الله، فكل حرف بعشر حسنات في رصيد العبد، وكل تلاوة وحفظ يرفعه قدرا عند الله ودرجات في الجنة يوم القيامة، ويلبس بتلاوته حلل الكرامة وتاج الوقار له ولوالديه، وله من الفضل ما لا يعلمه إلا الله، وقارئ القرآن والحافظ له يدنيه ربه ويجعله من أهله وخاصته، فالامتيازات الربانية لحافظ كلامه هي التي حركت هممهم، فانكبوا عليه حافظين لآياته وعاملين بأحكامه [2].

في مقابل إقبال المسلمين على حفظ كتاب الله وفق الأسباب السابقة، فإن القرآن لم يحفظه كل الصحابة، وهذا معلوم لا يحتاج إلى بيان أو تدليل، وفي الآن نفسه لا يصح أن يكون دليلا يعتمد عليه للتشكيك في حفظ القرآن في الصدور، فالآثار الصحيحة المنقولة لم تقل أن كل الصحابة كانوا يحفظون كل القرآن، وإنما ذكرت أن كثيرا منهم كانوا يحفظون كل القرآن عن ظهر قلب، والذين يحفظون ما تيسّر منه أو بعضه، فإنه استنادا إلى النصوص السابقة نجزم أنهم كلهم يحفظون ما تيسر منه رجالا ونساء، فكيف لا يحفظ الواحد منهم ما تيسر من القرآن وهو يصلي، والصلاة تستلزم ضرورة وجود شيء من القرآن كي تصح و أقله الفاتحة.

وأما الأسباب التي حالت دون حفظ الصحابة لكل القرآن فهي متعددة، وأهمها ما نقله الطبري عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: "كان الرجل منا إذا تعلم عشر آيات لم يجاوزهن حتى يعرف معانيهن والعمل بهن "[3]، فحفظه ليس من أجل الحفظ فقط، ولكنه من أجل العلم والعمل معا، وشتان بين الحفظين، فالأول يحتاج إلى وقت قصير، وأما الحفظ الثاني فإنه يأخذ من الإنسان الكثير من الوقت، ومعرفة معاني القرآن والسعي للعمل بتوجيهاته ليس أمرا سهلا، بل يحتاج إلى تربية النفس وتهذيبها كي تستقيم على هدي

---

[1] أنظر: محمد علي عبد الكريم الرويني، مختصر علوم القرآن ، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، 1987 م، دط، ص75، 76.

[2] أنظر: المرجع نفسه، ص76.

[3] الطبري، جامع البيان، ج1، ص83.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

القرآن، وتربية النفس لا تتحقق للإنسان بين عشية وضحاها، وإنما تحتاج إلى جهد مستمر ووقت طويل ولعل هذا أهم الأسباب التي جعلت كثيرا من الصحابة لا يحفظون كل القرآن.

المطلب الثاني:

تطبيقات المنهج التاريخي على مسألة التدوين وشبهة النسيان.

نسيان القرآن في عهد النبوة تحدث عنه أنصار المنهج التاريخي بوضوح لا يقبل أي تأويل، فالمستشرق الألماني نولدكه يفرض احتمال نسيان النبي - صلى الله عليه وسلم- بعضا مما أنزل عليه من القرآن في السنوات الأولى من رسالته قبل أن يطلع عليه أحد من الصحابة، ويضع احتمالا آخر وهو محو بعض من المكتوب في عهد النبوة مستشهدا بما يروى عن حسان بن ثابت؛ حيث شبه ديار زينب الخالية مثل خط الوحي على الرقاع، ثم يتأسف نولدكه لأنه لا يستطيع الجزم بالمقصود من كلام حسان، هل يقصد خط الوحي أو الخط إجمالا؟، فأي الخطين تعرض للمحو لا يمكن الجزم به[1]؟، ثم ينتقل نولدكه من الإحتمال إلى اليقين حين يصف النبي – صلى الله عليه وسلم – بأنه لم يتحرج من تعديل مواضع من المقاطع القرآنية حسب تبدل الظروف والأحوال، وتعديله كان عن قصد، فكان يجري إضافات على ما كان مكتوبا كي يناسب أغراضه، وكان يتلو مقاطع من القرآن على أناس مختلفين بصيغ مختلفة، لأحد أمرين: إما أنه أراد أن يحسنها ويعدلها، أو لأن ذاكرته عجزت عن حفظها، وهذا أكثر حدوثا[2]، ومجمل كلام نولدكه يتلخص في شيئين هما: نسيان النبي- صلى الله عليه وسلم- نسيانا كليا لآيات من القرآن، وتعديله أو بالأحرى تغييره لشكل النص عمدا حسب ما يخدم أهدافه وتطلعاته، وكلا الأمرين لا يقومان على سند صحيح، وإنما هي شبهات تقوم على الافتراض والاحتمال، وهذا ليس منهجا علميا في شيء ولا تطبيقا صحيحا لقواعد المنهج التاريخي في دراسة مسألة التدوين ليتوصل بهذه السهولة إلى الحكم بضياع أجزاء من القرآن ونسيان أجزاء أخرى منه، ونولدكه في ضوء تتبعنا لكتابه وجدنا منهجه في الحديث عن تاريخ القرآن يتسم بميزتين أساسيتين هما: بناء نتائج على مجرد الإحتمالات والتخمينات، والميزة الثانية هي التلفيق بين الروايات، ونقصد بذلك

---

(1) أنظر: تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ص42،43.

(2) أنظر: المصدر نفسه، ص44.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

أنه يجمع أكبر عدد من الروايات دون تمحيص أو غربلة، ثم يوجهها وفق الأحكام التي يتخيلها.

وأما دعاة المنهج التاريخي من المسلمين حسب ما تيسر لنا من الإطلاع عليه، فإنها لم تقف مع موضوع حفظ القرآن في الصدور كثيرا، ويرجع ذلك في تقديرنا إلى أمرين أساسيين هما، الأول عدم العثور على ما يسمح لهم كي يقولوا إن القرآن لم يحفظ في القلوب، أو أنه حفظ محرفا، أو أنه لم يحفظ كله في صدور الرجال، فعملية الحفظ أحيطت بسياج قوي من الأدلة الصحيحة المنقولة والمعقولة التي تثبت بما لا يدع مجالا للشك أن القرآن أحسن الصحابة تلقفه حفظا، وبعض المستشرقين يعترفون أن الرسول - صلى الله عليه وسلم- دعا منذ الأيام الأولى من النبوة أتباعه إلى الاجتماع إليه ليعطيهم ما نزل إليه من الوحي، ووضعوا احتمالا لهذه الاجتماعات وهو أن تكون لغرض العبادة وتلاوة القرآن، و تفسير بعض غوامضه ومحاولة تثبيته في ذاكرة المؤمنين، واعترفوا أيضا أن ذاكرة المؤمنين الأوائل كانت قوية وقادرة على استيعاب الوحي ونقله، وقالوا بأن ما يميز الإنسان ويرفع من قدره هو حفظ القرآن كله في الصدر[1]، واعترافهم في غاية الوضوح على أن القرآن حُفظ وثبت في ذاكرة المؤمنين، وكانت الورقة الأولى التي ينقشون عليها ما نزل من الوحي، فهي خير مؤتمن على وحي السماء.

وحتى أشد المشككين في الجمع السليم للقرآن الكريم وهو محمد أركون يمر على هذه المرحلة مرورا سريعا، والأكثر من ذلك أنه لا ينازع في تواتر القرآن حفظا، ويصرح أن سور القرآن محفوظة عن ظهر قلب فيقول: " ولكن المؤرخين المحترفين من كبار المستشرقين رتبوها[2] برقم 114،ولأنها كانت من أواخره فإن هذا يتيح لمعاصري القرآن أن يشيروا إلى السور السابقة لها والمحفوظة عن ظهر قلب"[3].

والأمر الثاني الذي جعل المشتغلين بالدراسات التاريخية للقرآن لا يركزون الحديث على مسألة جمع القرآن في الصدور، هو اشتغالهم بتدوينه في الصحف؛ لأنه حسب زعمهم

---

(1) أنظر: غود فروا، النظم الإسلامية، نقلا عن كتاب مختصر علوم القرآن للرويني، ص73.
(2) يقصد أركون بذلك سورة الحجرات.
(3) محمد أركون، الفكر الإسلامي واستحالة التأصيل(نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)، ترجمة وتعليق هاشم صالح، دار الساقي بيروت، لبنان، ط1(1990م)، ص142.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان: 03332678957)

سيتيح لهم اختراق النص القرآني والقدرة على التشكيك فيه، وقلب المفاهيم التقليدية المتعلقة به، ووجدوا في كثير من الروايات الصحيحة التي حمّلوها ما لا تتحمل، وفي الروايات الضعيفة و المكذوبة ضالتهم، فانطلقوا يُنَظِّرون لما رسموه سلفا من النتائج، ومحاولين أن يطبقوا على القرآن النتائج التي توصلوا إليها في دراستهم للكتب المقدسة، وسنتطرق أثناء حديثنا عن جمع القرآن كتابة في عهد النبي- صلى الله عليه وسلم- وأبي بكر وعثمان رضي الله عنهما، وسنورد بعض الشُّبه والروايات التي يعتمدون عليها ونبين زيفها بأدلة نقلية وعقلية.

وإذا قلنا إن الدراسات التاريخية حول القرآن الكريم لم تهتم كثيرا بهذا الموضوع، فهذا لا يعني أنها لم تتناوله، فقد تطرقوا إليه من باب الزيادة والنقصان في القرآن، والزيادة والنقصان حسب الروايات التي يسوقونها من المصادر السنية أو الشيعية تحتمل أن يكون نسيانا أو عمدا، فالجابري مثلا ساق ست روايات سنية تثبت أن القرآن تطرّقت إليه الزيادة والنقصان(1)، وما أتى به ينقسم إلى صحيح وضعيف، والصحيح منها أدرجه العلماء ضمن نسخ التلاوة، وسنفصّل القول فيه لاحقا.

ومن الشبه التي تثار حول حفظ القرآن وجمعه في الصدور شبهة النسيان أثناء حفظه- صلى الله عليه وسلم- أو أحد من صحابته، فإن المنطق والعقل يجوز أن يتطرق النسيان إلى رسول الله لكونه بشرا لا يتميز عنهم سوى بالوحي مصداقا لقوله تعالى:﴿ قُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ﴾[الكهف/110]، وما دام النسيان جائزا عليه فإن القرآن قد يزاد فيه أو ينقص منه، وقد يُصْبَغُ بالصبغة البشرية. فتستبدل ألفاظه بالتعبيرات البشرية، فتنتفى بذلك الهالة المقدسة التي جعلها المسلمون سياجا مضروبا على القرآن يَمْنَع نقده وتطبيق المنهج التاريخي لبيان الأبعاد الذاتية والبشرية فيه.

والشبه التي تثار حول القرآن متنوعة منها ما في التراث الإسلامي نفسه من نصوص لا ينظر إلى صحتها أو ضعفها، وتلوى أعناقها باستخراج فُهُومَات تخدم نظرتهم وحكمهم المسبق عن القرآن الكريم، و الفهومات المستخرجة من النصوص لا تستند إلى

(1) أنظر: الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ج1، ص223وما بعدها.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان: 03332678957)

قواعد سليمة من الفهم والاستنباط بقدر ما تسعى إلى تحميل النص والعبارة ما لا قِبَلَ لها به، كما توجد شبهات تحرف باستخدام المناهج الغربية في الدراسات الإنسانية والتاريخية كالدراسات المقدمة عن الإنسان ،وما توصلت إليه من خصائص ذهنية ونفسية تطبق بصورة شاملة دون التمييز بين الإنسان الرسول والإنسان العادي، فما يَعْتَوِرُ الذهن العادي من إمكانية الخطأ والنسيان وسوء الحفظ والتبليغ يُعَمَم على أذهان الأنبياء والرسل، والتسوية بين البشر دون أدنى تمييز في المنهج التاريخي عند دراسة الوحي والنبوة هو إنكار للجانب الإلهي في الوحي، كما قال محمد رشيد رضا:" الخلاف بيننا وبين المستشرقين في كون الوحي خارج عن النبي صلى الله عليه وسلم، وليس نابعا من نفسه"[1]، ومن هنا كانت دراسة مسألة الوحي في ضوء المنهج التاريخي دراسة مهمة وخطيرة في الوقت ذاته، فهي تكشف عن جوانب الخلل الكبيرة والتطبيقات العشوائية على القرآن الكريم، وما تفضي به إلى نتائج تصادم العقيدة الإسلامية التي تبنى على الوحي، والوحي بالنسبة للعقيدة كالروح للجسد، وأكثر المستشرقين يكادون يتفقون على أن القرآن ليس من عند الله، وإنما استقاه النبي- صلى الله عليه وسلم- من الأحبار والرهبان، ومن الذين اشتهروا بدراسة القرآن الكريم وعلومه في الغرب نولدكه[2]، بلاشير[3] و جولد تسيهير[4] وماسينيون[5]وغيرهم[6].

وإذا كانت تطبيقات المنهج التاريخي على النصوص الإسلامية لا تتسم بالموضوعية والحيادية، ولا تتبنى خطوات واضحة أو قواعد ثابتة ومعلومة، فإن المنهجية الإسلامية التي توصف بأنها تقليدية وغير نقدية ولا يمكن الوثوق بها للوصول إلى النتائج الصحيحة، هذه

---

(1) محمد رشيد رضا، الوحي المحمدي، دار الكتب، الجزائر، 1988م، ص39.

(2) هو مستشرق ألماني ولد سنة 1836 م بألمانيا، ومن مؤلفاته: تاريخ القرآن، أبحاث عن علم اللغات السامية، توفي سنة1931م، أنظر: عبد الرحمان البدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط3(1993م)، ص595وما بعدها.

(3) هو مستشرق فرنسي ولد سنة 1900م بباريس، توفي سنة1973م، ومن مؤلفاته تاريخ الأدب العربي، ترجمة القرآن. أنظر: المرجع نفسه، ص127 وما بعدها.

(4) مستشرق مجري ولد سنة 1850م، وتوفي عام1921 م، ومن مؤلفاته: محاضرات في الإسلام، إتجاهات تفسير القرآن عند المفسرين، أنظر: المرجع نفسه، ص197.

(5)هو مستشرق فرنسي ولد عام1883 م في باريس، وتوفي عام1962 م ومن مؤلفاته: تاريخ التصوف في الإسلام، أنظر: المرجع نفسه، ص529 وما بعدها.

(6) أنظر: يحيى مراد، افتراءات المستشرقين على الإسلام والرد عليها، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1(1425هـ-2004م)، ص89.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں(ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

المنهجية تبقى قادرة على معالجة النصوص واستقراء ما فيها؛ لأنها تبقى أوضح في قواعدها وأدق في خطواتها من المنهج التاريخي الذي لا زال غامضا في المنهج وتعسفيا في الأداء والتطبيق، ومن النصوص التي تعالَج بالمنهجية الإسلامية وتنفي شبهة نسيان شيء من القرآن ما روي عن عائشة- رضي الله عنها- قالت: سمع النبي- صلى الله عليه وسلم- رجلا يقرأ في المسجد، فقال:" يرحمه الله، لقد أذكرني كذا وكذا آية من سورة كذا"[1]، وزاد في رواية أخرى قال :"أسقطتهن من سورة كذا"، وفي صحيح مسلم أيضا عن عائشة أنّ النبي- صلى الله عليه وسلم- سمع رجلا يقرأ من الليل، فقال: "يرحمُه الله، لقد أذكرني كذا وكذا آية كنت أسقطتها من سورة كذا وكذا "[2] وفي رواية أخرى لمسلم " كنت أنسيتها".

روايات الحديث يشرح بعضها بعضا، فالإسقاط الذي وقع للنبي- صلى الله عليه وسلم- يقصد به النسيان وليس العمد، وهذا يدفع بعض الشبه التي تقول أن النبي- صلى الله عليه وسلم- قد أسقط عمدا بعض الآيات وترك تبليغها للناس، فلم يبق إلا الإسقاط نسيانا في معنى الحديث، فهل يقصد به نسيان المَحْوِ الذي تذهب معه الآيات إلى غير عودة؟، أم يقصد به معنى آخر للنسيان؟.

نسيان الرسول- صلى الله عليه وسلم- الوارد في الحديث ليس نسيان محو، كما أنه ليس نسيان تبليغ، وإنما هو نسيان غفلةٌ وغيبة تذكر، وهذه صفة تعترض البشر كلهم، سواء كانوا أنبياء أم غيرهم، فرسول الله بشر لا يمكن أن يستحضر كل شيء في ذهنه دفعة واحدة، فإذا استحضر شيئا فإنه بالبداهة تتأخر وتغيب عنه أشياء أخرى، فإذا رآها أو سمعها تذكرها، وتذَكُّرها دليل على وجودها وحفظها في الذهن، فلو كانت نُسيت نسي محو لما تَذَكّرَها، فالنبي- صلى الله عليه وسلم- حين سمع الرجل يتلو آيات من القرآن تذكّرها، وغَايَةً ما في الأمر أنها كانت غائبة عنه، ولم يتذكرها في تلك اللحظة، ثم تذكرها وافتكرها بقراءة ذلك الرجل[3]، وأما النسيان الكامل المرادف لذهاب الشيء من الذاكرة فهو مستحيل

---

(1) أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب نسيان القرآن، ج3، ص198، رقم 5037.

(2) أخرجه مسلم، صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضل القرآن وما يتعلق به، ج1، ص355، رقم 788.

(3) أنظر: النووي، شرح صحيح مسلم، المطبعة المصرية بالأزهر، القاهرة، ط1(1347هـ، 1969م)، ج3، ص268.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

على النبي، لأنه بلّغ للناس كلما أُنزل إليه من القرآن الكريم في لحظة نزوله دون تأخر، فحيث حلّ أو ارتحل إلاّ والصحابة يطوفون حوله، بل إنهم يرون ما يعتريه حال نزول الوحي من ثقله وتصبُّبِه عرقا، وغيرها من الحالات التي تصيبه، فيكونون في أتم الاستعداد لسماع ما نزل، والكُتّاب منهم يُجهّزون المداد والقرطاس لاستنساخه، فتحفظ الآيات في الصدور وتكتب في السطور لحظة نزولها فتعيها قلوب واعية، وتحويها صحف وافية، ولو أخذنا الإسقاط والنسيان في الحديث على أن المقصود منه نسيان المحو والذهاب الكامل من الذاكرة، فإنه لا يطعن في كمال القرآن وحفظه، فإذا كان النبي- صلى الله عليه وسلم- نسي بعض آيات القرآن، فإن العدد الكبير من الصحابة الذين سمعوها لا يتصور نسيانهم لها مع شغفهم وحبهم الكبير للقرآن، ومع ما حباهم الله به من ذاكرة صافية وقوية، وهنا يكمن خلل المنهج التاريخي في معالجة مسألة التدوين، فهو يعالج المسائل بطريقة تجزيئية و تشطيرية بعيدا عن سياقها العام وبصورة مادية خالصة تغفل عن الجوانب الروحية والنفسية وتنكر تماما الجوانب الغيبية الميتافيزيقية، فلو سلمنا معهم بأن النبي- صلى الله عليه وسلم- نسي شيئا من القرآن فإنه يبقى في صدور أصحابه الكثيرين الذين أخذوه من فمه عليه السلام حال نزوله، والنصوص الصحيحة تقر بذلك، وبه تسقط دعوى نسيان شيء من القرآن، و لو ذهبنا في النسيان إلى أبعد حد وقلنا بوجود آيات من القرآن نسيها رسول الله والصحابة جميعا، فإننا نجزم بأنها مكتوبة في الصحائف لحظة نزولها، فإذا مُحِيت من الصدور فهي باقية في السطور فلا نقصان في القرآن و لا زيادة فيه.

ومن الآيات القرآنية التي يستدل بها على شبهة نسيان شيء من القرآن قوله تعالى: ﴿ سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ۝٦ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۚ ﴾[الأعلى/6،7]، فظاهر التنزيل أن الاستثناء يقتضي وجود آيات نسيها النبي صلى الله عليه وسلم، ولكن الآية تتضمن معنى آخر هو أن النسيان يُقصَد به الرفع والترك ، فقوله تعالى: ﴿ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۚ ﴾معناه ما قضى الله سبحانه بنسخه وأن ترفع تلاوته وحكمه، وهو قول نقله بن عطية في تفسيره، كما نقل قولا آخر سماه بقول

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

بعض المتأولين: إلا ما شاء الله أن يغلبك النسيان عليه، ثم يُذَكِّرُكَ به بَعْدُ[1]، والقول الأول لابن عطية لا يستقيم لأن القرآن لا يوجد فيه نسخ التلاوة، وهذا ما سنبينه لاحقا من البحث، وأما القول الذي نسبه إلى بعض المتأولين نراه من أجود الأقوال؛ لأنه يربط مسألة التذكر والنسيان بالله تعالى وهو القادر على كل شيء، فهو سبحانه وتعالى أخبر أنه منزّل الوحي وحافظه من الضياع، ولا يخلف وعده، فإذا أنسى رسوله شيئا من القرآن أرجعه إلى ذاكرته حتى لا يتعارض ذلك مع وعده تعالى بحفظه، فدراسة مسألة النسيان في المنهجية الإسلامية لا تستبعد الخالق من منظومتها في الدراسة والنقد، وهذا خلاف المنهج التاريخي الذي يقصي تماما الذات العلية في مجال بحثه ودراسته فهو ذو نزعة مادية، وعليه فإن هذا المنهج لا يصلح أن يكون أحد المناهج بمواصفاته السلبية لدراسة الوحي فما بالك أن يكون المنهج الأوحد في موضوع الدراسة كما يقول دعاته.

والرازي[2] في تفسيره عالج مسألة النسيان و قدم احتمالين في قوله تعالى :﴿ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۚ ﴾ أحدهما: أن هذا الاستثناء غير حاصل في الحقيقة، وأنه- صلى الله عليه وسلم- لم ينس بعد ذلك شيئا من القرآن[3]، و هذا الإحتمال له عدة أغراض منها التَّبَرُّك بذكر هذه الكلمة كما قال تعالى:﴿ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّى فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝٢٣ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ ﴾[الكهف/23،24]، والغرض الثاني من الاستثناء أن يُعَرِّفه الله قدرته حتى يعلم أن عدم النسيان من فضل الله وإحسانه لا من قوته وذكائه، كما قال تعالى مبينا قدرته لنبيه:﴿ وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ ﴾[الإسراء/86]، والغرض الثالث من الاستثناء هو إبقاء النبي- عليه السلام- على التثبت والتيقظ في جميع الأحوال، والغرض الرابع من الاستثناء

---

(1) أنظر: عبد الحق بن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1(1423هـ-2002م)، ص1969.

(2) هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن علي التميمي البكري الرازي الملقب بفخر الدين، ولد سنة544هـ، ومن مؤلفاته المحصول، المطالب العلية، توفي سنة606هـ. أنظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، دط، ج4، ص248، 252.

(3) تأتي كثير من الآيات القرآنية على شاكلة آية النسيان في سورة الأعلى، فيوهم ظاهر الآيات أن النبي فعل ما تتحدث عنه الآية، والصواب كما يقول المحققون من أهل التفسير أن الله ينفي كليا ذلك الشيء عن النبي صلى الله عليه وسلم، وليس يثبته.

هو نفي النسيان رأسا، وهو من أساليب العرب في كلامهم، حيث يأتون بالاستثناء ويقصدون نفيه[1].

و الإحتمال الثاني في قوله تعالى:" إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۚ " استثناء في الحقيقة، وعلى هذا التقدير تحتمل الآية عدة وجوه منها: إِلَّا مَا شَاءَ اللهُ أن ينسى، فإنه ينسى ثم يتذكر بعد ذٰلك، والوجه الثاني: المراد من النسيان هاهنا النسخ كما قال تعالى: ﴿ مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٍ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآۗ ﴾[البقرة/ 106]، فالذي يُنْسَخُ بترك تلاوته والعمل به يُعتبر نسيانا له أو يصير سببا لنسيانه وزواله من الصدور[2]، والوجه الثالث أن ذلك يُحمل على القلة والندرة، ويُشْترط أن يكون ذلك القليل من الآداب والسُّنن لا من واجبات الشّرع؛ لأنه لو نسي شيئا من الواجبات ولم يتذكّره أدى إلى الخلل في الشرع وذلك غير جائز[3]،ويفهم من هذا أن النسيان لا يكون في القرآن، لأن ذلك يتعارض مع حفظ الله له، فيكون النسيان باعتبار الوجه الثالث متعلقا بالشق الثاني من الوحي وهو السنة، وهنا تنتفي الاستحالة، فالله تعالى قد يطلع نبيه عَلى شيء من الأخبار أو القصص أو المستحبات من الشرع والأخلاق ثم يرفع ذلك عنه نِسيانا

وفي ضوء المعاني السابقة للآيات الكريمة نستخلص النتائج التالية:

أ- الكلام العربي ينقسم إلى حقيقة ومجاز، ولا يُلجأ إلى المجاز إلا إذا تعذر حَمْل اللفظ على الحقيقة، وحَمْل الاستثناء في النسيان على الحقيقة متعذر، والتعذر في ذلك هو عصمة النبي- صلى الله عليه وسلم- الثابتة بالأدلة النقلية والعقلية، فإذا كان معصوما من الوقوع في اللمم وصغار الذنوب كما ذهب إلى ذلك كثير من العلماء؛ فإن عصمته من نسيان الوحي أولى في ذلك، والوحي هو الذي يدل على نبوته وخلود رسالته وكمالها، فإذا سقط بعض الوحي قَدَح ذلك في كمال وخلود الرسالة.

---

(1) فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1(1401هـ - 1981م)، ج16، ص142.

(2) أنظر: المصدر نفسه، ج16، ص143.

(3) أنظر: المصدر نفسه، ج16، ص 143.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان: 03332678957)

ب- فهم اللسان العربي ومعرفة معانيه يحتاج إلى الإطلاع الواسع على أغراضه البلاغية، فكم من نص أو عبارة لها أغراض فنية من أجلها سيقت، وفي القرآن الكريم أمثلة كثيرة ومنها هذه الآية، فقد ذكر الإمام الرازي أربعة أغراض لها كلها مُرَادَةٌ أو بعضها، ولا يستطيع الإنسان إدراك معنى العبارة أو النص ما لم يتذوق أفانين العرب في الكلام، وحينها سيخلط بين الحقيقة والمجاز ويُصدر أحكاما ونتائج خاطئة، وهذا ما يعني أن المنهج التاريخي لا يستطيع وحده أن يقوم بدراسة متكاملة للقرآن الكريم.

ج- فهم النص القرآني لا يتوقف على استنطاق اللفظ واستخراج مخبوء المعاني منه فقط، وإنما يحتاج إلى علوم كثيرة خادمة من أجل الوصول إلى الفهم الصحيح، ومن هذه العلوم علم أسباب النزول، فقد يتلقف القارئ الوجه الثالث من الاحتمال الثاني الذي ذكره الرازي، وهو أن النسيان يكون حقيقة في الآداب والسنن ولا يكون في الواجبات، وهذا الوجه الذي لم ينسبه الرازي إلى أحد، إذا كان يقصد به نسيان الآيات المتعلقة بالآداب والسنن فإنه يظهر خطؤه من وجهين اثنين:

الوجه الأول: يتبين من كلام الرازي أن الاستثناء منقطع، والنسيان يقع في أشياء من الآداب والسنن لا توجد في القرآن الكريم، وقد أوحى الله إلى نبيه مرّات كثيرة في قضايا متعددة لا تتعلق بوحي التنزيل، والاستثناء المنقطع غير وارد استنادا إلى ظاهر التنزيل وإلى أسباب النزول، فالآية يقول العلماء في سبب نزولها أن جبريل كان إذا نزل بشيء من القرآن على النبي- صلى الله عليه وسلم- يحرّك لسانه مخافة أن ينسى، ويتكلم بأول الوحي قبل أن يفرغ جبريل من آخره، فقال الله تعالى له:﴿ سَنُقۡرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ﴾ [الأعلى /6]،وقال: ﴿ وَلَا تَعۡجَلۡ بِٱلۡقُرۡءَانِ مِن قَبۡلِ أَن يُقۡضَىٰٓ إِلَيۡكَ وَحۡيُهُۥۖ ﴾[طه/114]، وقال له:﴿ لَا تُحَرِّكۡ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعۡجَلَ بِهِۦٓ ﴾[القيامة/16][1].

الوجه الثاني: إذا كان قصد الإمام من كلامه هو نسيان الآداب والسنن الموجودة في القرآن دون الشرائع والأحكام نسيانا كليا دون تذكر؛ فإنه أشنع في الخطأ، فالقرآن فيه آيات

(1) أنظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ، دون تحقيق، مكتبة الصفا القاهرة ، ط1(1425هـ- 2005م)، ج10 ، ص 14.

كثيرة تتحدث عن الآداب والسنن والأخلاق، ولا فرق في النسيان بين الآيات، فكلها كلام الله الذي تعهد بحفظه مصداقا لقوله تعالى:﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ ﴾[الحجر/9].

ولسنا نجزم بأن هذا هو مقصود الإمام من كلامه وإنما هو الوجه الأول، وقد تعمّدنا تحليل خطابه والوقوف على كلامه كي لا يتعجل القارئ في إصدار الأحكام بناء على ما قُرأ، فالمقروء إما أن يكون خطأ- وإن صدر من عالم كبير، فكلامه يُحتكم به إلى القواعد وأصول الشرع، فإن وافقها كان صائبا وإن عارضها كان خاطئا- وإما أن يكون الكلام صائبا، وعندئذ فإن الإحاطة بفهمه تحتاج إلى تريث وخلفية فكرية مقبولة في التخصص.

وبعد عرض المنهجية الإسلامية في معالجة النصوص التراثية وبالأخص القرآنية منها نؤكد ما سبق وأن قلناه من وضوح هذه المنهجية وقدرتها في التواصل معها، في حين نجد المنهج التاريخي بما يتميز به من مواصفات سلبية وتطبيقات عشوائية لا يستطيع المعالجة الدقيقة والنقدية للنصوص القرآنية، وقد رأينا كيف تناول نولدكه مسألة النسيان بطريقة إرتجالية بعيدا عن الدراسة العلمية الواضحة.

المطلب الثالث:

الأدلة على تدوين القرآن في عهد النبوة.

جمع القرآن في الصحائف في عهد النبوة هو الذي يركز عليه المهتمون بالمنهج التاريخي، فيذهب أكثرهم إن لم نقل كلهم إلى إنكار جمع القرآن مكتوبا في عهد النبوة، والذي يظهر من كلامهم أن الانكار يتعلق بالقليل والكثير؛ أي أنهم كما ينكرون كتابة جميع القرآن في زمن النبي- صلى الله عليه وسلم- لا يجدون غضاضة في إنكار الكتابة أصلا، فهذه المرحلة عندهم تسمى المرحلة الشفهية، بل يصل الأمر بهم إلى تجاوز الجمع في عهد أبي بكر الصديق، ويركزون على الجمع الثالث في عهد عثمان بن عفان حتى يجدوا فاصلا زمنيا بين التنزيل والتدوين كما هو في الأناجيل، فيلجون بهذا التقسيم المصطنع إلى تحقيق أغراضهم وصياغة أهدافهم المتمثلة في المقام الأول بإلحاق القرآن بالكتاب المقدس والقول بتاريخيته وبشريته.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں(ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

و الأدلة التي تتحدث عن كتابة جميع القرآن في عهده- صلى الله عليه وسلم- كثيرة ولا يمكن عرضها كلّها غير أننا نورد ما تيسّر منها ومن أهمها:

1- عن زيد بن ثابت قال: "كنت جار رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكان إذا نزل الوحي أرسل إلي فكتبت الوحي"[1]، وقول زيد فيه جملة من الملاحظات أهمها أنه كان جار رسول الله صلى الله عليه وسلّم، وعلاقة الجوار تستلزم القرب منه، حتى إذا نزل جديد من الوحي سهُلَ الاتصال بكتّابه، وفي علاقة الجوار أيضا ما يدل على الرغبة والحرص في سماع وتدوين القرآن.

وأما الملاحظة الثانية فهي صيغة التعبير التي عبّر بها زيد وهي الجملة الشرطية التي تقتضي الارتباط الوثيق بين جملة الشرط وجوابها، ومعنى ذلك في كلام زيد أنه ما من آية تنزل إلا ويُكلّف النبي زيدا بكتابتها أو غيره من الصحابة، وقد قلنا أن عددهم بلغ أربعين كاتبا، وهذا الأثر الموجود في كتاب المصاحف لابن أبي داوود لا يستشهد به أصحاب المنهج التاريخي في إثبات وجود التدوين في عهده صلى الله عليه وسلم، فكتاب المصاحف ككتاب الإتقان يعتمدون عليهما في اصطياد الشبه وانتقاء الروايات، فكتاب المصاحف حققه جيفري آرثر ولم يخرجه إلى النور إلا لكون الكتاب الذي جمع الغث والسمين من الروايات.

2- رُوِيَ عن زيد بن ثابت أيضا قال: "كنا عند رسول الله نؤلّف القرآن من الرّقاع"[2]، ويُفهم من كلام زيد شيء لا يحويه كلامه الأوّل تصريحا وإن كان يُستنتج تلميحا، وفي كلامه الثاني جاء تصريحا وهو أن كتابة ما نزل من القرآن كان بين يدي النبي عليه السلام وفي حضرته، فإذا نزل شيء من القرآن وتلاه النبي على صحابته فمنهم من يسمعه ويستوعبه حفظا في صدره، ومنهم من يسمع ولا يحفظ، وأما القسم الثالث وهم الذين يسمعون ويكتبون ما يتلوه.

وكلامه رضي الله عنه لا يُفهم منه كما تقول تطبيقات المنهج التاريخي على مسألة التدوين أن القرآن لم يُؤَلّف منه في عهد النبوة إلاّ آيات يسيرة، وإنما قال: كنا "نؤلف القرآن" ولم يقل بعض القرآن أو آيات من القرآن، والمقصود هنا بالتأليف أنهم كانوا يرتبون

---

[1] أخرجه ابن أبي داوود، كتاب المصاحف، تحقيق محب الدين عبد السبحان واعظ، دار البشائر، بيروت،ط2(1423هـ، 2002م)، ص145.

[2] أخرجه أحمد، مسند الإمام أحمد، ج35 ، ص484، رقم21607، الترمذي، صحيح سنن الترمذي، تعليق محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط1(1420هـ- 2000م)، ج3، ص598، رقم 3954.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

آياته وسوره، وهذا يعني أن القرآن كان مكتوبا في الأوراق والقراطيس والجلود، وإذا لم يكن مكتوبا فكيف تُرتَّبُ آياته و سوره[1].

3- عن عثمان بن عفان رضي الله عنه قال: " كان مما يأتي عليه الزّمان وهو تنزل عليه السّور ذوات العدد، فكان إذا نزل عليه الشيء دعا بعض من كان يكتب فيقول: ضعوا هؤلاء الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا، وإذا نزلت عليه الآية فيقول ضعوا هذه الآية في السورة التي يُذكر فيها كذا وكذا ، وكانت الأنفال من أوائل ما نزلت بالمدينة، وكانت "براءة" من آخر القرآن، وكانت قصتها شبيهة بقصتها، فظننت أنها منها، فقُبض رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ولم يبين لنا أنها منها، فمن أجل ذلك قرنت بينهما، ولم أكتب بينهما سطر "بسم الله الرحمن الرحيم"، فوضعتها في السبع الطوال"[2].

حديث عثمان يبين فيه حرص النبي على كتابة القرآن، وأنه كان يتم بأمره وليس برغبة شخصية من الصحابة، وفي حديثه إشارة واضحة إلى أن ترتيب الآيات والسور أمر توقيفي من عند الله، وليس اجتهادا من الصحابة كما يرى البعض، إلا ما ذكره عثمان من شأن الأنفال والتوبة؛ حيث اعتبر ترتيبهما اجتهاديا وليس توقيفيا من عند رسول الله صلى الله عليه وسلم.

4- في قصة إسلام عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - دليل على أن القرآن كان يُكتب إذا نزل، فعمر - رضي الله عنه - وجد صحيفة عند أُخته كتبت فيها آيات من القرآن فقرأها فحرّكت قلبه وكانت سببا في إسلامه[3]، فتدوين القرآن في العهد المكي وهو عهد الاستضعاف والمحنة وعدم الاكتفاء بالحفظ في الصدور يكشف بجلاء واضح أن المسلمين قاموا بعملية التدوين منذ الأيام الأولى من العهد المكي في المرحلة السرية قبل مرحلة الجهر بالدعوة، ولم يقدموا لأنفسهم أعذارا تبيح لهم ترك الكتابة في هذه المرحلة الدقيقة من عمر الإسلام، كأن يقولوا مثلا لو كتبنا شيئا من القرآن وضاع منا فوقع في أيدي المشركين انكشفنا وظهر أمرنا، وفعلا انكشف أمر المسلمين لسيدنا عمر بن الخطاب بصحيفة من القرآن أدخلته في الإسلام وسرّعت مرحلة الجهر بالدعوة إليه، ومن كتّاب رسول الله في

---

(1) أنظر: ابن حجر، فتح الباري، ج9، ص11.

(2) أخرجه الترمذي، صحيح سنن الترمذي، كتاب تفسير القرآن،ج3، ص242، 243، رقم 3086.

(3) ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، دط، ج1،ص 368، 370.

العهد المكي عبد الله ابن سعد ابن أبي سرح الذي ارتد عن الإسلام ثم رجع إليه يوم فتح مكة، وأبو بكر الصديق وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان والزبير بن العوام، وأول من كتب الوحي لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - في المدينة هو أبي بن كعب رضي الله عن الجميع[1].

5- عندما هاجر النبي- صلى الله عليه وسلم- إلى المدينة مع أبي بكر الصديق رضي الله عنه أثِر عنه أنه أخذ أدوات الكتابة من قلم ورِقاع ولما أدركهم سُراقة بن مالك في الطريق يريد النيل من رسول الله ولم يُمَكِّنه الله من ذلك أراد الرجوع وطلب من رسول الله أن يكتب له كتابا فأمر النبي عليه السلام عامر بن فهيرة أن يكتب له فكتب له ما أراد [2]، فلم ينسَ رسول الله القلم والقرطاس في أشد أيام محنته، ولم تُنسه مكائد الكفار الذين يتربصون به الدوائر لقتله أن الوحي قد ينزل عليه في الغار أو الطريق وعليه أن يأمر بكتابته، وبذلك يكون وفيا في تعامله مع الوحي فلا يترك تدوينه في السّرّاء والضراء وفي الأمن والخوف وفي الحل و الترحال.

6- رُوي عن رافع بن مالك الأنصاري- رضي الله عنه- أنه عندما لقي رسول الله بالعقبة أعطاه ما أُنزل عليه من القرآن في العشر سنين التي خلت، فقدم به رافع إلى المدينة[3]، والخبرُ شاهد يدل على أن القرآن الذي نزل على رسول الله في مكة كان مكتوبا كله، لأنه إذا لم يكن مدونا فلا معنى أن يعطيه الرسول عليه السلام لرافع بن مالك ليأخذه معه إلى المدينة، ومن غير المعقول أن نفسر الإعطاء بالمحفوظ لأن المحفوظ لا يعطى، كما أن رافعا ليس في استطاعته أن يحفظ قرآن العهد المكي كله في مدة بيعة العقبة القصيرة، ولماذا يُتعب نفسه لحفظه في هذه المدة القصيرة ورسول الله والصحابة الأوائل يحفظونه وسيهاجرون إلى المدينة قريبا؟، فلم يبق من الإعطاء إلا المناولة الحسية للصحائف[4]، ولكن الجابري يعتبر انتقال القرآن المكي المكتوب في الصحف من مكة إلى

---

(1) أنظر: ابن حجر، فتح الباري، ج9، ص22.

(2) أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب مناقب الأنصار، باب هجرة النبي وأصحابه إلى المدينة، ج2، ص539، رقم3906.

(3) أنظر: ابن حجر، الإصابة في معرفة الصحابة، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات، القاهرة، مصر، ط1،(1429هـ،2008م)، ج3، ص472.

(4) أنظر: خالد كبير علال، الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري، دار المحتسب، الجزائر، ط1(2008م)، ص218.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

المدينة مسألة لم تهتم بها المصادر اهتماما تستحقها، ويُرجع هذا إلى الاعتماد في تحمل القرآن على الحفظ في الصدور، ثم يعود ليناقض نفسه، وقد يكون بذلك يومئ إلى الرواية التي أوردناها، فيعترف بوجود أخبار تشير إلى ترحيل الصحف التي جمع فيها القرآن سرا على مراحل قبل فتح مكة[1].

وما رواه ابن حجر عن رافع بن مالك يطرح سؤالا له دلالته، وهو لماذا أعطى النبي لرافع كل قرآن العهد المكي وهو بعد قليل سيهاجر إلى المدينة؟.

لسنا نجزم بالجواب الصحيح وإنما قد يكون فعله من أجل تثبيت قلوب أهل المدينة وللتعريف بنفسه ودينه، فكأنه قال لرافع أتلُ ما استطعت من القرآن على أهل المدينة كي يعرفوني ويعرفوا ديني، فلا أدل على دين الإسلام ونبي الإسلام من مثل القرآن الكريم.

هذه بعض الأدلة التي تبين بجلاء واضح وبدليل قاطع أن القرآن كان يدون في زمن النبوة، وكان حرص الصحابة عليه شديدا، فدونوه كله والنبي حي بين أظهرهم رغم قلة أدوات الكتابة، ولكن حبهم له وقوة إرادتهم تغلبت على قلة الأدوات، ومن الأدلة السابقة نقول إن ما ذهب إليه المنهج التاريخي في فصله بين التنزيل والتدوين مذهب ساقط ورأي محجوج بالأدلة الكثيرة المبثوثة في الكتب المتنوعة، ومنها كتاب المصاحف لابن أبي داوود الذي يصطادون منه الروايات.

(1) أنظر: الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ج1، ص219.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

المبحث الثاني:

جمع القرآن الكريم في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه.

المطلـــب الأول:

قصة جمع القرآن في عهد أبي بكر الصديق.

جُمع القرآن الكريم في مصحف واحد بطريقة رسمية مرتين، المرة الأولى في عهد أبي بكر الصديق والمرة الثانية في عهد عثمان بن عفان، وفي تطبيقات المنهج التاريخي لا يوجد اهتمام بالتدوين الأول ومردّ هذا إمّا إلى الجهل وعدم المعرفة رغم أن كتب الحديث وعلوم القرآن طافحة بذكر قصة التدوين الأول، وإما أن العملية مقصودة لجعل حيز زمني بين التنزيل والتدوين كي يحققوا النتائج التي رصدوها مسبقا، ويلحقوا القرآن بالتوراة والإنجيل.

في صحيح البخاري ذكرٌ لقصة جمع القرآن وتدوينه نسوقها كاملة مع استنتاج بعض الفوائد منها، فعن زيد بن ثابت الأنصاري رضي الله عنه، وكان ممن يكتب الوحي قال: "أُرسَل إليَّ أبو بكر مقتلَ أهل اليمامة و عنده عمر، فقال أبو بكر إن عمر آتاني فقال: إن القتل قد استحرّ يوم اليمامة بالناس وإني أخشى أن يستحرَّ القتل بالقرّاء في المواطن فيذهب كثيرٌ من القرآن إلا أن تجمعوه، وإني لأرى أن تجمع القرآن، قال أبو بكر: قلت لعمر: كيف أفعل شيئا لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلام، فقال عمر: هو والله خيرٌ فلم يزل عمر يراجعني فيه حتى شرح الله لذلك صدري، و رأيت الذي رأى عمر، قال زيد بن ثابت وعمر عنده جالس لا يتكلم فقال أبو بكر: إنك رجل شاب عاقل ولا نتهمك كنت تكتب الوحي لرسول الله-صلى الله عليه وسلم- فتتبع القرآن فاجمعه، فو الله لو كلفني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل عليّ مما أمرني به من جمع القرآن، قلت: كيف تفعلان شيئا لم يفعله النبي صلى الله عليه وسلم ؟، فقال أبو بكر: هو والله خير، فلم أزل أراجعه حتى شرح الله صدري للذي شرح الله له صدر أبي بكر وعمر، فقمت فتتبعت القرآن أجمعه من الرقاع والأكتاف والعسب وصدور الرجال حتى وجدت من سورة التوبة آيتين مع خزيمة الأنصاري[1] لم

---

[1] قال الألباني: "والراجح - كما حققه الحفاظ - أنه أبو خزيمة، وأما خزيمة الأنصاري فقد وجد عنده زيد بن ثابت آية أخرى من سورة الأحزاب في فضائل القرآن فالتبس الأمر على بعض الرواة والتحقيق هو ذا". أنظر: هامش صحيح البخاري، ج3، ص62.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان: 03332678957)

أجدهما مع أحد غيره، "لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ماعنتم حريص عليكم" إلى آخرهما، وكانت الصحف التي جمع فيها القرآن عند أبي بكر حتى توفاه الله ثم عند عمر حتى توفاه الله ثم عند حفصة بنت عمر"[1].

الحديث يعتبر وثيقة تاريخية نادرة وصحيحة، يتجسد من خلالها المنهج الدقيق في تدوين القرآن، والذي يزيل كل الشكوك والشبه التي تثار حول جمعه، وفي ضوء تتبعنا للحديث يتبين أن قواعد المنهج العلمي الذي طبقه المسلمون في جمع القرآن الكريم، ولكن دعاة المنهج التاريخي المعاصر لا يعترفون بتفوق المسلمين قديما ولا بتطبيقهم مناهج علمية موضوعية في البحث، فالمسلمون – حسب زعمهم- أغلقوا باب الاجتهاد وفتحوا باب التصوف على مصراعيه مما أدى إلى فقدان المعنى الصحيح للحياة، فقد أصبح عالم الغيب يتحكم في العقول ويحارب العلم والعمل، فدخل المسلمون في انتحار حضاري جماعي كانت نتيجته اقتصار الفكر الإسلامي على إعادة الفكر والاجترار وإضافة الشروح وتقديس السلف[2]، وكان العقل منذ عهد النبي -صلى الله عليه وسلم- يتحدى اللاعقل محتكما إلى الحس والتجربة والمنطق، وأما في الوقت الحاضر فإن اللاعقل هو المسيطر مستمدا برهانه من ما وراء الطبيعة وليس من الطبيعة[3]، وهذا التحليل يفتقد إلى النزاهة العلمية وروح الموضوعية لأنهُ يركز على فترة من فترات الضعف الحضاري للأمة، وهو ضعف يعتري كل الأمم، ولسنا ننكر أن المسلمين تعرضوا في فترة من فترات تاريخهم إلى حالات من الضعف الفكري، ولكن تعميم الحالة المرضية على جميع المراحل هو أحد المسالك التي يتبناها المنهج التاريخي في دراسة التاريخ الإسلامي من أجل تقديم سورة قاتمة ومظلمة عن الحياة الإسلامية في نواحيها المختلفة، ومن أمثلة التعميم من أجل التشويه قيامهم بتتبع أهم المصادر التاريخية الإسلامية لجمع شتات موضوع معين كالاغتيالات والاعتقالات

---

(1) أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب قوله تعالى: ﴿ لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾[التوبة/ 128]، ج3، ص62، رقم4679.

(2) أنظر: عفيف البوني، رؤية تاريخية لقضايا مستقبلية، دار الرياح الأربع للنشر، تونس، ط1(1987م)، ص20.

(3) أنظر: المرجع نفسه، ص21.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

والسجون، ثم يجمعون تلك المادة العلمية في كتاب مستقل بعنوان الاعتقالات في الإسلام، الاغتيالات في الإسلام، السجون في الإسلام[1].

و حتى يتبين مدى تفوق المسلمين العلمي والمنهجي نتطرق إلى قواعد المنهج التاريخي في جمع القرآن استنادا إلى الوثيقة الصحيحة في البخاري، والتي تتمثل فيما يلي:

1- أمانة الناقل وورعه، والقائم بجمع القرآن هو الصحابي الجليل زيد بن ثابت الذي يتميز حسب النص السابق بجملة من المواصفات التي تؤهله للقيام بهذه المهمة ومنها القوة البدنية، حيث وصفه أبو بكر الصديق بأنه رجل شاب يتميز بالحماسة والقوة، واختيار رجل شاب لجمع القرآن هو من فقه أبي بكر وبعد نظره، فهو عملية صعبة تحتاج إلى جهد بدني كما تحتاج إلى جهد فكري، و الصفة الثانية التي وصف بها أبو بكر زيد هي العقل، وهو أمر مهم في المؤرخ ودارس الوثائق التاريخية، فالمقارنة بين الوثائق وتصويرها والترجيح بينها يحتاج إلى ذهن متّقد وفكر واسع، وهو ما لمسه أبو بكر في الشاب العاقل، وأما الصفة الثالثة التي وصف بها زيد فهي الأمانة في النقل، فقد كانت له تجربة سابقة مع الوحي في عهد رسول الله -صلى الله عليه وسلم- وكان ناجحا فيها، فوجد فيه أبو بكر الأمانة في النقل فاختاره لذلك، وأما الصفة الرابعة فهي صفة الورع التي تعدُّ أهم من الأمانة، إذ الأمينَ قد يخون ويحرف في لحظة من لحظات ضعف النوازع النفسية، ولكن حين تغلف الأمانة بالورع فإن الورع يكون حجابا للنفس من الوقوع في الزلل والتحريف، وقد عبر زيد عن ورعه وخوفه من القيام بهذه المهمة بقوله: "فو الله لو كلفوني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل علي مما أمروني به من جمع القرآن "، كما أن زيدا يتميز بخصال أخرى مؤهلة لم ترد في نص البخاري، منها حفظه الجيد للقرآن الكريم[2] وشهوده العرضة الأخيرة له في ختام حياة النبي صلى الله عليه وسلم، وكان رضي الله عنه يقرئ الناس بها حتى مات، ولذلك اعتمده الصديق في جمعه وولّاه عثمان كتابة المصحف[3].

---

(1) أنظر: وليد نويهض، المفكرون العرب ومنهج كتابة التاريخ، ص32.

(2) أنظر: محمد علي الصابوني، التبيان في علوم القرآن، المكتبة العصرية صيدا، بيروت، دط (1424هـ، 2004م)، ص56.

(3) أنظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص237.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

وأما عن امتناع أبي بكر رضي الله عنه وتردده عن جمع القرآن في أول الأمر فيرجعه محمد علي الصابوني إلى خشيته -رضي الله عنه- أن يتساهل الناس في استظهار القرآن ، وحفظه غيبا، ويعتمدوا على وجوده في المصاحف فتضعف نفوسهم عن الحفظ[1].

يعتبر تعليل الصابوني لموقف أبي بكر حسنا غير أنه ليس مرادا في نص البخاري، بل إن مقصوده معلل بجلاء وهو قوله: "وكيف أفعل ما لم يفعله رسول الله"، فاقتصارنا على تردد أبي بكر من جمع القرآن بالخوف من ابتداع أمر مخالف لهدي النبي هو ما يتضمنه النص ظاهرا وباطنا، كما أنه المسلك الأقرب الذي يوصلنا إلى الضبط الدقيق للقضية التي تعتبر من منظور المنهج التاريخي إشكالية معقدة، وذلك لأنه يتعامل مع الأحداث التاريخية بشكل مادي ومحسوس بعيدا عن العواطف والنوازع النفسية.

وقد اختار أبو بكر زيد بن ثابت للقيام بجمع القرآن وهو أهل لذلك، فإذا كانت كتابة التاريخ تخضع لقواعد أساسية منها أن يكون المؤرخ يتوفر على ملكة النقد فلا يقبل المؤرخ أو يصدق أي وثيقة أو كلام حتى يقوم بتمحيصها وبيان صحتها، وأن يكون عميق النظر بعيد البصيرة، وأن يكون صاحب عقل واع مرتب ومنظم كي يستطيع بواسطة ملكاته الذهنية أن يميز بين الحقائق، وأن يتخلص من التحيز والميول الشخصية، كأن يكون معجبا أو كارها لعصر تاريخي معين أو حقبة معينة و هذه المميزات توصله إلى الدوافع الحقيقية التي شكلت الواقعة التاريخية [2]، وهذه القواعد ما هي إلا أوصاف ذهنية ونفسية للمؤرخ التي تؤهله لإنجاز عمل تاريخي ناجح، وكلها موجودة في الصحابي الجليل زيد بن ثابت، فهو يكتب أعظم تاريخ لوطنه العربي والإسلامي "القرآن الكريم"[3] مصداقا لقوله تعالى :﴿ وَإِنَّهُۥ لَذِكۡرٞ لَّكَ وَلِقَوۡمِكَۖ ﴾[الزخرف44]، وهو أيضا يتميز ببعد النظر ودقة الملاحظة وقوة الاستنتاج وحسن الربط بين الأسباب والمسببات، والدليل على ذلك أن سيدنا أبا بكر وصفه

---

(1) أنظر: الصابوني، التبيان في علوم القرآن، ص56.

(2) أنظر: حسن عثمان، منهج البحث التاريخي، دار المعارف، القاهرة، ط4 (1999م)، ص19.

(3) هناك فرق بين تاريخ القرآن وتاريخية القرآن، فتاريخ القرآن حق وصواب، ولا يصطدم بأي حال من الأحوال مع مقدساتنا وثوابتنا، والمقصود من مصطلح تاريخ القرآن هو دراسة تاريخ نزوله من حيث أسباب النزول ومعرفة المكي والمدني والناسخ والمنسوخ والجمع، إلى غير ذلك من المباحث الموجودة في كتب علوم القرآن، وقد ألف عبد الله الزنجاني كتابا سماه" تاريخ القرآن"، وأما تاريخية القرآن فهو مصطلح يستخدمه المستشرقون والحداثيون ومعناه تطور معاني القرآن الكريم ومن جهة أخرى قراءة نصوصه وفق ظروف بيئية وزمنية لا تتعداها.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

بأنه شاب عاقل لا يتَّهمُ في دينه وأمانته، وقد تجلت صفات المؤرخ الكفء فيه حين باشر عملية الجمع من خلال الخطة المحكمة التي وضعها والمتمثلة أساسا في الجمع بين المشافهة والكتابة والمقارنة بينهما من أجل الضبط الصحيح للقرآن.

2- عملية جمع القرآن تمت بإجماع الصحابة كلهم، ولم تسجل أيّة معارضة على ما جمعه زيد، كما أنها تمت بأمر من خليفة المسلمين وتحت إشرافه مباشرة، وكانت بعد وفاة النبي -صلى الله عليه وسلم- بمدة قصيرة في السنة التي توفي فيها "سنة 11 للهجرة"، وقد تمت عملية الجمع في ظل وحدة الأمة وتماسكها تحت راية واحدة، وهذه الظروف التاريخية والاجتماعية تقدم مناخا ملائما لنجاح عملية الجمع، فإشراف الخليفة عليها يبعدُ عنها صفات سلبية عدّة منها الفردية والفوضوية والتلقائية، فهي إذا عملية منظمة وُضعت فيها كل الإمكانات والشروط التي تحقق نجاحها، وأما وحدة الأمة تحت قيادة واحدة وعدم اختلافهم وتناحرهم يسهل ويقوي جمع القرآن، فلو كانوا متناحرين أو مختلفين لتعذّر على زيد أن يجمع ما كتب من القرآن من عند الذي يخالفه عقديا أو سياسيا، وجمع القرآن بعد وفاة النبي -صلى الله عليه وسلم- بمدة قصيرة يقلص المدّة بين الجمع الأول في عهد النبوة والجمع الثاني في عهد أبي بكر الصديق، فلو كانت المدة طويلة بين الجمعين لكان ذلك مدخلا واسعا من منظور المنهج التاريخي المعاصر لتأكيد نتائجه المتمثلة أساسا في نسيان أجزاء من القرآن وضياع نسخ من النص المكتوب، فتكون الصحائف و الأدوات التي كتب القرآن عليها ضاعت بطول المدة أو مُحيت وأصابها التلف بفعل عوادي الزمن.

وأما إجماع الصحابة حول جمع القرآن وعدم احتجاجهم على ذلك، إذ لم تنقل المصادر التاريخية أن صحابيا واحدا اعترض عليها إلاّ ما ظهر من تردد أبي بكر وزيد رضي الله عنهما لأول وهلة، ثم شرح الله صدرهما ويسر أمرهما، فإجماع الصحابة يردُ على مسألة يعتمد عليها المنهج التاريخي في تطبيقاته المتعلقة بجمع وتدوين القرآن الكريم وهي أنَّ عملية الجمع تمت في جو مشحون بالخلافات والاضطرابات السياسية من جهة، وعدم التوافق على المدوّنة النصية من جهة أخرى، فأركون مثلا يقحم الشيعة كطرف أساسي في عملية التَّدوين مع السنة،

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

ويعتقد وجود مؤامرة سنية شيعية ضد القرآن الكريم، ولم يتوصل الطرفان إلى المدونة النصية المغلقة إلاّ بعد صراعات عنيفة بينهما، والاتفاق على صحة المصحف ليس في زمن أبي بكر ولكنه في زمن عثمان[1]، وما تحدث عنه أركون ليس صحيحا في الجمع الثاني الذي تم في زمن أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - ولا في الجمع الثالث الذي قام به عثمان؛ حيث لم يظهر المذهب الشيعي في خلافة أبي بكر، وما ظهر بعد ذلك من خلافات وصراعات بين المذهبين لا تؤثر في القرآن الكريم لأن عملية الجمع الأساسية الدقيقة تشكلت في وقت الوحدة الإسلامية، وأما الجمع الذي قام به سيدنا عثمان -رضي الله -عنه فإنه لم يمس الجمع الثاني في شيء فقد كان متعلقا بالجمع على القراءات الصحيحة المتواترة وترك القراءات الأخرى حتى لا يختلط الأمر على الناس.

المطـــلب الثاني:

تطبيق المسلمين لقواعد المنهجية التاريخية في الجمع الثاني للقرآن.

انتهج زيد بن ثابت في جمع القرآن الكريم خطّة بلغت من الدّقة والإحكام ما جعلها صيانة حقيقية لكتاب الله تعالى، ومن خلال القراءة الدقيقة لنص رواية البخاري نجد زيدا قد استخدم القواعد العريضة في البحث التاريخي التي يعتمد عليها المؤرخون في وقتنا، فالمنهج التاريخي يقوم بدراسة الموضوعات التاريخية عن طريق جمع الحقائق والمعلومات ثم مقارنتها وتحليلها، وتفسير ما يحتويه مضمونها من الحقائق التي لا تنكشف إلا بالمقارنة والتحليل[2].

و قواعد المنهج التاريخي موجودة في عملية جمع القرآن الكريم، فموضوع البحث هو النص القرآني، وجمع الوثائق متحقق أيضا، وذلك بجمعه- رضي الله عنه- الصحائف المتمثلة في العُسُب "جريد النخل" واللّخاف "الحجارة الرقيقة" والرقاع "قطع من جلد أوراق"، والقاعدة الثالثة هي نقد الحقائق والوقائع، وقد قام زيد بهذا العمل بحس كبير وعقل

---

(1) أنظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة صالح هاشم، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1(2001م)، ص12.

(2) أنظر: أحمد بدر، أصول البحث العلمي ومناهجه، دار المعارف، مصر، ط1(1984م)، ص182.

ذكي، وأما القاعدة الرابعة فهي التركيب التاريخي وقد قام زيد بتنظيم وترتيب الآيات والسور بين دفتي المصحف الشريف.

وحين نخضعُ القرآن الكريم في نزوله وجمعه إلى قواعد البحث التاريخي فإننا نميزُ بين شيئين مهمين، الشيء الأول هو أن القرآن الكريم حقيقة تاريخية تجسدت في الزمان والمكان وفيها مواد شفوية ومكتوبة، فدراسته وفق خطوات البحث التاريخي لا يُجرّدُهُ من قدسيته وإلهيته بل إنَّ المنهج التاريخي من الأدلة الإضافية على أن القرآن من عند الله ولم تصل إليه يدُ البشر بالتحريف، فالمنهج التاريخي الذي لم تنضبط قواعده إلاّ بعد تراكمات زمنية و معرفية طويلة ألهم الله أتباع النبي- صلى الله عليه وسلم- بصفاء فطرتهم لتجسيده بسلاسة ويسر.

فمن يستخدم المنهج التاريخي الآن في نقد القرآن الكريم خاصة في عملية الجمع، يكون بذلك قد استخدم المنهج في نقد نفس المنهج، وبعبارة أدق يصير ناقدا لنفسه ومشككا في أدواته وأساليبه.

وحتى لو تعقد المنهج أكثر في وقتنا الحاضر واستعان بعلوم أخرى ونظريات إضافية فإن أساسيات المنهج هي نفسها قديما وحديثا، ولذلك فإن الإشكالية ليست في توظيف المنهج التاريخي في دراسة القرآن الكريم، فزيد مارس ذلك من وجهة نظرنا، ولكن الإشكالية في المنهج التاريخي المعاصر تتمثل أساسا في مواصفاته وتطبيقاته ونتائجه التي أفضى إليها، فهو تبلور في فضاء الفلسفة الغربية مما أكسبه مواصفات سلبية جعلته غير ملائم لدراسة النص القرآني، فكانت تطبيقاته ونتائجه تتسم بالتعسف والجنوح عن الصواب، ومن هنا استوجب إخضاع المنهج التاريخي المعاصر للدراسة النقدية.

ونفصل الآن قليلا أهم القواعد التي اعتمد عليها زيد بن ثابت في جمع القرآن الكريم

أ- جمع الوثائق والصحائف:

سبق أن أشرنا إلى أن القرآن الكريم دوّن في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، ولا يوجد فاصلٌ زمني بين التنزيل والتدوين، فما إن تنزل آية أو مجموعة الآيات إلاّ وقد كتبها الصحابة بعد سماعهم لها قبل أن ينفض مجلسهم.

يقول المؤرخون لا تاريخ دون مؤرخ، و يقولون لا تاريخ دون وثيقة، وهتان المقولتان تحولتا إلى مدرستين المدرسة الأولى تغلّب الوثيقة على المؤرخ، والمدرسة الثانية تغلب المؤرخ على الوثيقة[1]، ولو أخذنا بإحدى المقولتين فالنتيجة واحدة وهي وجود التاريخ في اللحظة التي دوّن فيها القرآن الكريم، "فلا تاريخ دون مؤرخ" مقولة لا تطعن في وجود تاريخ إسلامي في تلك الفترة، فزيد بن ثابت - كما سنرى- يعتبر مؤرخا محترفا، و "لا تاريخ دون وثيقة" مقولة لا تطعن كذلك في وجود عملية تاريخية متكاملة في التدوين أثناء تلك الفترة، فالوثائق الأصلية التي دوّنت نزول القرآن كانت موجودة ومحفوظة، والقرآن جمع في العسب وهي جمع عسيب ومعناها جريد النخل واللخاف وهي جمع لخفة بفتح اللاّم وسكون الخاء ومعناها الحجارة الرَّقيقة، كما كانوا يكتبون في الرقاع وهي جمع رقعة ومعناها الجلد أو الوراق وكان الوراق في جزيرة العرب وقتئذ عزيزا[2] فعسر التدوين، وهذا لم يعط لرسول الله - صلى الله عليه وسلم - و لا للصحابة عذرا في ترك التدوين والاعتماد على الحفظ في الصدور، خاصة وأنهم كانوا يتميزون بذاكرة قوية، يحفظ الواحد منهم قصيدة طويلة بأسلوب معقد في المرة الأولى من سماعه لها، فإذا كان هذا حسهم وحفظهم مع الأشعار فإن كلام الله الذي أحبوه وتأثروا به سيكون حفظه في صدورهم أمتن وأقوى، وكانت همتهم في تدوينه عالية وذلك في تدوين كل القرآن قبل وفاته - صلى الله عليه وسلم - وفي الصبر على التدوين على أدوات يصعب الكتابة عليها، وتتجلى أيضا في حفظهم للوثائق والصحائف إلى عهد أبي بكر الصديق وقت تدوين زيد للقرآن في مصحف واحد.

والدليل على أن كل الوثائق والمدونات كانت موجودة أثناء قيام زيد بعملية التدوين هي قوله في رواية البخاري الآنفة الذكر "فتتبعتُ القرآن أجمعهُ من اللخاف والعسب وصدور الرجال"، وقول زيد يبطل دعوى أركون في زعمه أن الروح الدوغمائية المتجسدة في المسلم التقليدي ترفض أن تأخذ بعين الاعتبار كل الوثائق التي يمكنها أن تفيد في عمل تاريخ نقدي للنص القرآني، فكل هذه الوثائق قد دمرت باستمرار من قبل هيجان ديني سياسي، فهم يمارسون استراتيجية الرفض حين فرضت السلطة نسخة رسمية واحدة

---

(1) أنظر: عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4(2005م)، ص19.

(2) أنظر: الصابوني، التبيان في علوم القرآن، ص53.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

للقرآن[(1)]، أركون يقصد بتدمير الوثائق ما روي من احراق للمصاحف في الجمع الثالث، والاستشهاد على حادثة جزئية وهي حرق المصاحف التي تخالف مصحف عثمان، ثم تعميمها على كل الفترات الزمنية للتدوين والجمع، وأنها تعرضت للتدمير هي دعوى باطلة لا تستقيم أمام النُّقول الصحيحة التي تثبت عكس الدعوة الأركونية تماما، فالمنهج التاريخي المعاصر يطلب المستحيل حين ينادي أنصاره بضرورة البحث عن الوثائق الأساسية الأولى التي كتب عليها القرآن من أجل التثبت من صحة نصه، وطلبهم هذا إما للتعجيز حتى يبقى التشكيك في صحة النص قائما لأنهم يعلمون أن الحصول على الوثائق الأولى أمر غير ممكن، وإما أنهم لا يعترفون بعمل المسلمين في جمع القرآن؛ أي أنهم لا يثقون في صحة جمعه وتدوينه، ولا يعيرون اهتماما للنصوص الصحيحة التي بينت كيفية جمع القرآن وأن زيد بن ثابت استعان بجميع الوثائق المكتوبة في عهد النبوة وبإشراف من خليفة المسلمين، وفي أجواء سياسية واجتماعية هادئة ومستقرة، وبتحليلنا لمقولات دعاة المنهج التاريخي يتبين لنا أن كلا الأمرين مرادان عندهم، ولذلك كانت تطبيقاتهم على مسألة التدوين غير منطقية ولا معقولة.

الشيء الأمتن في جمع زيد للوثائق والمدونات أنه لا يكتفي في جمع الآية الواحدة أو السورة الواحدة بوثيقة واحدة، بل إنَّه يستحضر أكثر من وثيقة، أما العدد بالضبط فلا يمكن الجزم به إلاَّ أنَّ أقل الوثائق التي يجمعها في السورة الواحدة هو وثيقتان، وجمع أكثر من وثيقتين وارد ومعقول نظرا لكثرة كتاب الوحي، والدليل على ما ذهبنا إليه هو قول زيد:" حتىّ وجدت آخر سورةِ التوبة مع أبي خزيمةَ الأنصاري، لم أجدها عند أحد غيره "[(2)]، فقول زيد "لم أجدها "؛ أي أنه لم يجد هذه الآيات مكتوبة عند أحد من الصحابة إلاّ عند أبي خزيمة الأنصاري، وليس المراد أنها لم تكن محفوظة، فأكثر الصحابة كانوا يحفظون القرآن عن ظهر قلب وزيد من أمتنهم حفظا لكتاب الله، فلم يبق المقصود من الإيجاد إلاّ الإيجاد كتابة، وأمّا حمله على الإيجاد حفظا فإنه غير وارد[(3)].

[(1)] أنظر: أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2(1996م)، ص126.

[(2)] سبق تخريجه.

[(3)] ابن حجر، فتح الباري، ج9، ص 21.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں(ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

فكل آيات القرآن الكريم إذا كُتبت منها نسختان فأكثر في عهد رسول الله - صلى الله عليه وسلم-إلا الآيتين الأخيرتين من سورة براءة، وآية واحدة من سورة الأحزاب لا يوجد منهما إلا نسخة واحدة عند أبي خزيمة و خزيمة الأنصاريين، وما يدل على أن زيدا لم يعثر إلا على نسخة واحدة من الآية 23 من سورة الأحزاب ما روي عن زيد بن ثابت – رضي الله عنه - قال:" فقدت آية من سورة الأحزاب كنت أسمع رسول الله - صلى الله عليه وسلم – يقرؤها:﴿ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا۟ مَا عَـٰهَدُوا۟ ٱللَّهَ عَلَيْهِ ۖ فَمِنْهُم مَّن قَضَىٰ نَحْبَهُۥ وَمِنْهُم مَّن يَنتَظِرُ ۖ﴾[الأحزاب/23]، فالتمستها فوجدتها مع خزيمة ابن ثابت أو أبي خزيمة فألحقتها في سورتها"[1]، وما يثبت أن فقد زيد لآية الأحزاب يقصد به فقد المكتوب وليس فقد المحفوظ، أنه أخبر عن سماعه دون واسطة من فم رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم تلاها زيد بلسانه قبل أن يجدها عند أبي خزيمة، و الإعتماد على مثل هذه الروايات للتشكيك في صحة القرآن، وأنه محرف أو نسيت منه آيات مسلك لا يقف على أرضية علمية صلبة، فالثابت أن القرآن كله نقل تواترا ومحفوظا في الصدور، وهذا هو الأصل وبالتالي فإن الروايات المختلفة في جمع القرآن تكيف وفق هذا الأصل وتؤول في إطاره، ولا يعد تأويلا اعتباطيا أو عبثيا، ولكن التأويل الاعتباطي هو الذي لا يراعي الأصول والقواعد العامة الصحيحة، فالنسخ إذا متعددة وهو ما يعطي مصداقية للجمع ويزيل عنه شكوك الإسقاط أو التحريف.

ومن المعلوم أن عملية تحقيق المؤلفات والمصنفات لا تتميز بالجودة ولا تكون لها قيمة علمية محترمة إلاّ إذا اعتمد المحقق على أكثر من نسخة ليقارن بينها كي يتوصل إلى النسخة الرسمية، ويكشف ما في النسخ الأخرى من التصحيف أو النقص، فإذا اعتبرنا وجود أكثر من نسخة في التحقيق هو البحث العلمي الجاد والمفيد، فإن القرآن في التحقيق وجمعه أمتن وأدق منهجا وأقرب إلى الدقة العلمية مما يعتمد عليه الآن الباحثون في التحقيق، فكل نسخ القرآن أصلية وكتبت في وقت زمني محدد، وما كتب كان أيضا محفوظا

---

(1) أخرجه ابن أبي داوود، كتاب المصاحف، ص197.

في صدور الرجال، ثم إن عملية التحقيق والجمع قامت بعد أشهر معدودات من انقطاع الوحي.

هناك مسألة تتعلق بجمع الوثائق يوظفها المنهج التاريخي في تطبيقاته على مسألة التدوين، وهي أن عملية جمع الوثائق كانت ناقصة، ولم تعتمد المصادر الشيعية في عملية الجمع، فالموقف كان أيديولوجيا في هذه العملية وتم بتوجيه من السلطة السياسية، فنولدكه يسوق مزاعم الشيعة في أن الآيات المتعلقة بخلافة علي وذكر فضائل أهل البيت تم إقصاؤها، ويقول إن هناك خمس مائة موضع في القرآن طاله التحريف[1]، وقبل تفنيد هذه المزاعم نتساءل عن الأسباب الحقيقية والعميقة وراء طرح إشكالية نقص الوثائق في عملية الجمع؟، لا شك أن وجود آثار ونصوص شيعية في المقام الأول تتحدث عن إقصاء بعض الوثائق في عملية الجمع يعد دافعا من دوافع إعادة طرح هذا الموضوع، ويوجد إضافة إلى ذلك فكرة غربية تتعلق بالنظر إلى التأليف التاريخي عند الغرب ومحاولة إسقاط تلك النظرة على التاريخ الاسلامي وهذه النظرة تشكلت أثناء العصور الوسطى، فمؤرخو أوروبا كانوا في ذلك الوقت أصحاب توجهات كاثوليكية، فكانت كتاباتهم التاريخية تتم بقولبة الأحداث داخل القراءة الكاثوليكية، وكانت النتيجة أنهم لم يدونوا الحوادث التاريخية كما جرت بالفعل، وإنما دونوها كما ينبغي لها أن تحدث حتى توافق القراءة الدينية، فالرغبة في قولبة التاريخ في قالب القراءة الكاثوليكية هو السبب في تقزيم التأليف التاريخي[2]، ففكرة التاريخ تقوم على أساس أن الناس يخضعون لسلطة أعلى منهم، وحركتهم ليست سوى تنفيذا للإرادة الإلهية التي وضعت بداية التاريخ ونهايته، والإشكالية في قولبة التاريخ بهذه الصيغة هو أن المؤرخين كانوا من الرهبان ورجال الكنيسة الذين تولوا قيادة الحياة الفكرية والثقافية، والعصور الوسطى هي فترة تدهور واضمحلال في مجال الكتابة التاريخية، ومن سمات القراءة الكاثوليكية للتاريخ كثرة العناصر الغيبية التي أسند إليها الدور الحقيقي في توجيه الأحداث وغياب الوعي والإيمان الأعمى لروايات شهود العيان، ومن عيوبها أيضا في ذلك الوقت قلة وسائل البحث، وهذا الانحطاط يرجع الى ظروف المجتمع الاوروبي فقد انحصر

(1) أنظر: نولدكه، تاريخ القرآن، ص322وما بعدها.

(2) أنظر: قاسم عبده قاسم، إعادة قراءة التاريخ، كتاب العربي، الكويت، ط1(2009م)، ص41.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

التعليم في الأديرة بشكل كبير[1]، فحالة التأليف التاريخي في أوروبا أثناء العصور الوسطى بقيت في وعي المشتغلين بالمنهج التاريخي المعاصر، فأرادوا تشبيه الفترة التي دون فيها القرآن الكريم بالتدوين الغربي في العصور الوسطى، ولذلك نجد كثيرا من نقدهم الموجه لعملية جمع القرآن هو تلك الصفات السلبية والعيوب الموجودة في المنهج التاريخي الغربي في عصور الظلام والانحطاط.

وفي شأن ما ذهب اليه نولدكه وغيره نجده يفتقر إلى الدقة العلمية والقراءة التاريخية الواعية، فالجمع الثاني في عهد أبي بكر الصديق لم يتبلور فيه الفكر الشيعي ولم تتحدد معالمه الأساسية، نعم إن بذوره الأولى ترجع إلى ما بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، ومناقشة الصحابة لمسألة الخلافة فيما بينهم، فهناك من كان يرى بأن عليا أولى من غيره بالخلافة، وهذا اجتهاد منهم وليس نصا[2]، فالشيعة لم يكن لهم وجود أصلا كفرقة إسلامية في الجمع الأول في عهد النبوة والجمع الثاني في عهد أبي بكر الصديق، فلو كانت هذه الفرقة في هذا الوقت بالتحديد وكانت لها آراء وأقوال في القرآن لاحتاج الأمر إلى نظر وإلى ضرورة اعتماد المصادر الشيعية في عملية الجمع، فلما كان الجو السياسي والعقدي في المرحلتين مستقرا ولم تنشب الخصومات الفكرية والمذهبية، فهذا دليل قوي على أن جمع القرآن في المرحلتين لم يقص أي مصادر أو وثائق، فأي عقل يجيز أن تقصي مصادر طائفة لم تخلَق بعد هي ومصادرها؟، والمذهب الشيعي لم يتشكل بصورة فعلية إلا في خلافة علي بن أبي طالب وما بعدها، فيكون بذلك الجمع الثالث في عهد عثمان الذي ولِيَ الخلافة قبل علي قد سلم مما يعرف بالمصادر الشيعية أثناء عملية الجمع، وإذا سلمنا جدلا أن المصادر الشيعية كانت موجودة في زمن عثمان، فإنها تصير لاغية ولا قيمة لها، لأن عمل عثمان كما سنرى لاحقا يتعلّق بالجمع على القراءات الصحيحة، ولا يتعلق بجمع أصل المادة القرآنية بدليل أن عثمان حين قام بالجمع أخذ مصحف أبي بكر من حفصة ليستنسخ منه ثم أعاده إليها.

(1) أنظر: المرجع السابق، ص41، 42.
(2) أنظر: أحمد أمين، فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط10(1969م)، ص266، 267.

ب- نقد الوثائق:

النقد التاريخي للوثائق و الوقائع هو طرح جملة من التساؤلات التي يعقبها التحقق منها، ومن أهمها ما مدى إمكانية الخطأ والتزوير في الوثائق المكتوبة؟، وما مدى تطابق الوثيقة مع وثائق معلومة أخرى؟، وهل كتبت الوثيقة بعد الحادثة مباشرة أم بعد مرور فترة زمنية طويلة؟، وهل كان صاحبها في صحة جسدية و عقلية سليمتين؟، و هل كان تحت تأثير سلطة أو جهة ما؟، ولأهمية عملية النقد في البحث التاريخي عند المؤرخين فإنهم يقسمونه إلى قسمين اثنين هما النقد الدّاخلي: ويدرس معاني النصوص الموجودة في الوثائق ويحاول إدراك المعنى الحقيقي لها كما يتناول مدى دقة الحقائق التي أوردها مؤلف النص(1)، وهذا النوع من النقد أحد الجوانب المهمة التي يركز عليها المنهج التاريخي في نقده للنصوص القرآنية، ومحاولا اكتشاف أكبر قدر من الأخطاء والتناقضات كما هو الشأن بالنسبة للكتاب المقدس.

و أما النوع الثاني من النقد عند المؤرخين فهو النقد الخارجي الذي يتناول دراسة الوثيقة وأصالتها والبحث عن مصدرها زمانا ومكانا، وهل هي أصلية أو مستنسخة؟، وما هي الأدوات المستخدمة في الكتابة؟، وهل هي من ذلك العصر أم من عصر آخر؟، وهل كتبت بلغة ذلك العُصر أم لا؟، وهل في نصها إضافة أو تغير أو حك(2)؟، وهذه الأسئلة هي التي تكشف عن وجود الإتجاه النقدي في الدراسة، فبقدر ما يبتعد المؤرخ المحترف عن السرد والتقرير ويتجه إلى النقد والتحليل يكون النقد سبب ازدهار وتجديد الصناعة السردية، ويتحقق الوعي بالتاريخ(3).

و أغلب التساؤلات النقدية قد أجبنا عنها إجابات واضحة تثبت صحة القرآن وأنَّه إلهيُّ المصدر، وبقي أن نتساءل هل مارس زيد بن ثابت النقد العلمي أثناء دراسته للصحائف وتأليف المصحف أم لا؟.

في كلامه - رضي الله عنه - عن قيامه بالجمع قال:" فتتبعت القرآن أجمعهُ من اللخاف والعسب وصدور الرجال"، فكلمة " فتتبعت" تكشف العمل الذي كان يقوم به، ويفهم

---

(1) أنظر: رجاء وحيد الدويدي، البحث العلمي أساسياته النظرية وممارساته العلمية، ص151.

(2) أنظر: المرجع نفسه، ص 151.

(3) أنظر: العروي، مفهوم التاريخ، ص25.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

من هذه الكلمة أنه كان يتحرى الدقة، ويتأمل في المكتوب جيدا ويقارن بينه وبين غيره، فالمنهج الذي اتبعه زيد في جمع القرآن يتمثل في المقارنة بين نسختين مكتوبتين أو أكثر ليعرف مواطن الإتفاق والاختلاف فيهما، ثم يقارن مرة ثانية بين المكتوب في الصحف والمحفوظ في الصدور من أجل زيادة التثبت، فقد روي أن أبا بكر قال لعمر ولزيد:" إقعدا على باب المسجد فمن جاءكما بشاهدين على شيء من كتاب الله فاكتباه"[1]، والمراد بالشاهدين الحفظ والكتاب وهو ما يوافق قول زيد في رواية البخاري أنه يجمع القرآن من الصدور والسطور، أو يكون المراد أن يشهد رجلان عدلان على أن ذلك المكتوب كتب بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو يكون المراد من الإشهاد هو أن الشاهدين يشهدان على أن ذلك المكتوب من الوجوه التي نزل بها القرآن[2]، واشتراط الشاهدين مهما كان تفسيرهما هو غاية التثبت والحذر، كما أنه ممارسة نقدية؛ لأن النقد في النهاية هو الوصول إلى إظهار حقيقة الشيء أو بطلانه، واستدعاء الشاهدين ليس للفضول أو الترف المعرفي، بل هو لدراسة مكتوبهما وقولهما، والبحث عن دقة صحته، وأنه مكتوب بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتأمل في دقّة الشرط الزائد وهو أن يكون بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم، معناه أن يؤخذ دون واسطة لأن الواسطة قد تقصر في النقل، كما أن سلسلة الرواة كلما كانت قصيرة كانت أقوى، وكلما كانت طويلة مفعمة بالعنعنة احتمل سندها اللين والضعف، ولسنا نبالغ إن قلنا إن زيدا مارس عملية النقد للوثائق كما ينظر لها المؤرخون الآن ويدعون إليها، بل نستطيع أن نقول في ضوء النصوص السابقة وشروحها إن زيدا بلغ في دقة النقد والتمحيص ما يغيب عن أذهان المؤرخين في عصرنا، فالمؤرخ عندنا لو أنه درس قضية معاصرة له كجمع أفكار عالم من العلماء على سبيل المثال، فإنه قد يكتفي بجمع الوثائق التي كتبها تلاميذه، ويتأكد من صحتها بشكل من الأشكال، ولكنه قد لا يتفطن إلى اشتراط كتابة ذلك العلم بين يدي ذلك العالم، كما اشترط زيد أن تكتب الوثيقة بين يدي رسول الله، ويشهد شاهدان عدلان عليها.

والدليل على أن زيدا لا يدرس ويناقش المكتوب فقط، ولكنه يناقش صاحب المكتوب أيضا، ما أخرجه ابن أبي داوود:" أتى الحارث بن خزيمة بهاتين الآيتين من آخر سورة

(1) أخرجه ابن أبي داوود، كتاب المصاحف، ص157.
(2) أنظر: ابن حجر، فتح الباري، ج9، ص 14، 15.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

براءة إلى عمر فقال من معكم على هذا؟، قال: لا أدري والله إني أشهد أني سمعتها من رسول الله - صلى الله عليه وسلم – و وعيتها وحفظتها، فقال عمر: وأنا أشهد لسمعتها من رسول الله صلى الله عليه وسلم "[1]، وقول بن خزيمة "وعيتها" يضيف إلى عملية الجمع شرطا مهما وهو أن زيدا اشترط من صاحب الصحيفة أن يكون حافظا لها حفظا متقنا.

وأما المنهج التاريخي المعاصر في ممارساته النقدية وتطبيقاته لقواعده على مسألة التدوين فإن نقده لم يتأسس على خلفية معرفية ورغبة صادقة للوصول إلى النتائج الصحيحة، فمن خلال المسائل الجزئية المرتبطة بعملية التدوين كمسألة الحفظ في الصدور وبداية كتابة النص القرآني يتضح أن نقدهم ينطلق من خلفيات أيديولوجية جاهزة تمثّلت أساسا في التشكيك في صحة القرآن الكريم ومصدره الإلهي، فكان نقده انتقائيا، وبمعنى آخر ينتقدون النصوص الصحيحة ويشككون فيها، وفي المقابل يستعينون بنصوص ضعيفة أو شاذة ويعتبرونها أصلا وحقيقة لا تقبل النقد أو النقاش، فيهاجمون الصحيح بالضعيف.

ج- التركيب التاريخي: هو تكوين الباحث صورة فكرية واضحة لكل حقيقة من الحقائق المجتمعة لديه لتصوير وتخيل فترة تاريخية معينة استنادا إلى ما جمعه من معلومات تبرز صورة واقعية عن الماضي، ولا تتضح هذه الصورة إلا من خلال القيام بعملية تصنيف الحقائق حسب طبيعتها الداخلية بحيث تفرز وتجمع حسب موضوعها فالاقتصادية مع بعضها، والاجتماعية أيضا، والسياسية وهكذا[2].

وتبقى عملية التركيب ناقصة إذا توقفت عند تصنيف الحقائق، بل تحتاج إلى عملية أخرى هي ملء الفجوات والثغرات التي تقوم على طريقتين الطريقة السلبية وهي الإعتقاد أن الحادث الناقص لم يقع استنادا إلى عدم وجود الوثائق أصلا التي تشير إليه، وبذلك لا يمكن ملاحظتها أو تدوينها، وأما الطريقة الإيجابية فإنها تعتمد على استنتاج حقيقة لم تشر إليها الوثائق، والاستنتاج بدوره يعتمد على فرضية خاصة أو عامة ينطلق منها المؤرخ من أجل الاستنتاج[3]، وبعد ملء الفجوات والثغرات يقوم المؤرخ بربط الحقائق التاريخية

---

(1) أخرجه ابن أبي داوود، كتاب المصاحف، ص221.

(2) أنظر: رجاء وحيد دويدي، البحث العلمي أساسياته النظرية وممارسته العملية، ص153.

(3) أنظر: المرجع نفسه، ص153 وما بعدها.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

ببعضها، والبحث عن العلاقات القائمة بينها وهي البحث عن الأسباب التي تربط الحوادث[1].

والتركيب التاريخي الذي هو من أساسيات البحث عند المؤرخين اهتموا به اهتماما بالغا ولذلك كثرت فيه التقسيمات، وتعددت التفريعات، لأنه يكشف عن حقيقة أو زيف المعلومات التاريخية، ومن هذه القاعدة التاريخية المهمة كان اعتماد المنهج التاريخي المعاصر عليها للقول بأن ما يعاب في القرآن هو فوضى ترتيب سوره وآياته، فزيد بن ثابت لم يقم بعملية التركيب التاريخي لأنه لم يرتب الآيات والسور حسب نزولها، وإنما قام بجمع تلقائي لا توجد فيه أي ضوابط علمية أو قواعد تاريخية، هكذا توصف عملية جمع القرآن، وعليه أعادوا طرح عملية ترتيب الآيات والسور.

ولكن ترتيب زيد بن ثابت للمصحف في عهد أبي بكر وعثمان – رضي الله عنهما – لم يكن تلقائيا، كما أنه لم يكن على حسب أسباب النزول وإنما كان أمرا توقيفيا من عند الله تعالى، فربط زيد بين الوثائق أو بالأحرى بين الآيات والسور اعتمد على مبدأ نقلي صحيح، وهو أن الترتيب توقيفي من عند الله، وسنفصل القول في ترتيب الآيات والسور لاحقا.

وللإمام الحارث المحاسبي كلام يدل ظاهره على أن زيدا في عملية الجمع لم يمارس أي منهجية تاريخية وفق خطواتها المحددة، فهو حسب كلام المحاسبي أشبه ما يكون بحاطب ليل، قال: " كتابة القرآن ليست بمحدثة فإنه- صلى الله عليه وسلم - كان يأمر بكتابته ولكنه كان مفرقا في الرقاع والأكتاف والعسب، وإنما أمر الصديق بنسخها من مكان إلى مكان مجتمعا، وكان ذلك بمنزلة أوراق وجدت في بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم، فيها القرآن منتشر فجمعها جامع وربطها بخيط حتى لا يضيع منها شيء"[2]، وتوجيه كلام المحاسبي يكون من ثلاثة وجوه:

أ- اعتبر المحاسبي جمع زيد للقرآن بإرشاد من أبي بكر ما هو إلا جمع لصحائف متناثرة بخيط واحد كي لا تضيع، هو لبيان أن القرآن كتب في زمن النبي - صلى الله عليه

(1) أنظر: المرجع السابق، ص153 وما بعدها.

(2) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص238.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

وسلم- وليس في خلافة أبي بكر الصديق فجاء في لغته بما يقتضي سهولة وسطحية عملية جمع القرآن ولم يقصد ذلك ولكن السياق إثبات الكتابة في عهد النبي- صلى الله عليه وسلم - هو الذي جعل لغة المحاسبي عن جمع القرآن يفهم من ظاهرها التلقائية والبعد عن المنهجية العلمية، فهو يريد من خلال لغته أن ينفي أي شبهة حول زيادة حرف أو كلمة أو جملة في جمع القرآن، ومما يعهده الإنسان من حياته أنه إذا أراد أن يقيم لشيء وزنا وقارنه بشيء قبله أو بعده، فإنه من منطلق الخلفية النفسية يقوم بعدم التسوية بين الحقائق والوقائع، إذ ينتصر لما يراه الأفضل والأحسن، وهذا ما نلمسه في كلام المحاسبي حين قارن بين الجمع الأول في عهد النبوة والجمع الثاني في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه.

ب-الربط بين الصحائف في صحيفة واحدة لا يفهم منه أنه مجرد جمع تلقائي، بل الربط قد يكون عملية بسيطة عشوائية، وقد يكون عملية دقيقة ومنهجية كما هو الشأن في الربط بين الآيات والسور الذي قام به زيد بن ثابت، وما يدل على أن المقصود بالربط في لغة المحاسبي الربط العلمي والمنهجي ما استعرضناه آنفا من نصوص صحيحة يظهر فيها الجهد الفكري المنظم والعميق في الجمع.

ج-إذا حملنا كلام المحاسبي على ظاهره وأن عملية الجمع ما هي إلا ربط عشوائي ليس فيه شيء من التمحيص والنقد الصارم، فإننا نبين صوابه أو خطأه بعرضه على ما صح من الروايات التي تتحدث عن جمع القرآن، فإذا خالفها ولم يمكن التوفيق والجمع بين قوله والروايات الصحيحة حكمنا على قوله بالخطأ ولا غضاضة أن يخطئ عالم أو فقيه في مسألة من المسائل، ولكن أخذ الأقوال والاستدلال بها دون وضعها في سياقها العام يعدُ مخالفا لمنهجية البحث وسوء استخدام الدليل.

وما يكشف عن استخدام زيد لمنهجية البحث التاريخي في الجمع بما في ذلك قاعدة التركيب التاريخي المميزات التي تميز بها مصحف أبي بكر الصديق وأهمها:

أ -التحري الدقيق والتثبت الكامل.

ب-إجماع الأمة عليه وتواتر ما سجل فيه من الآيات القرآنية.

جـ - شمول المصحف للقراءات السبع التي نقلت بنقل الثابت الصحيح[1].

---

(1) أنظر: الصابوني، التبيان في علوم القرآن، ص 57.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

ونستنتج مما سبق أن زيد بن ثابت – رضي الله عنه – استخدم المنهج التاريخي بقواعده الأساسية في عملية جمع القرآن، وهي عملية دقيقة وصارمة، فمن تحليلنا لعبارات قصة جمع القرآن التي وردت في صحيح البخاري، نجد أن كل عبارة تحمل دلالات وإشارات قيمة؛ حيث تكشف كل عبارة من عبارات النص السابق عن كل ما يتعلق بالبحث التاريخي من أوله إلى آخره، وسواء تعلق بالمؤرخ أم بالعملية التاريخية في حد ذاتها، ولكن المنهج التاريخي المعاصر يستبعد ويقصي الروايات الصحيحة كرواية البخاري، ويعتمد على روايات ضعيفة أو مكذوبة تتواجد بشكل خاص في كتابي الإتقان والمصاحف، ويختلق أكبر عدد من الشكوك والشبهات لتغيير القناعات حول صحة عملية الجمع؛ أي أن الضرورة ملحة وأكيدة لإعادة عملية الجمع، وما يذهبون إليه قد اتضح زيفه، لأنهم لو درسوا عملية الجمع بحيادية وموضوعية، ولم يقوموا بانتقاء الروايات لتوصلوا بأنفسهم إلى صحة ودقة عملية الجمع، واستنتجوا ما استنتجناه من قصة الجمع في صحيح البخاري من أن المسلمين اكتشفوا المنهج التاريخي في قواعده الأساسية منذ زمن مبكر في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه، ولكن المنهجية المعاصرة المختلة التي تقوم على الانتقاء وعدم التمييز بين الصحيح والضعيف من الروايات، إضافة إلى النظرة إلى التراث الإسلامي من خلفية أيديولوجية حاقدة ومتعالية، كل هذه العوامل تجعل المنهجية التاريخية تجانب الصواب وتقرأ النص القرآني قراءة غير واعية ولا علمية.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

المبحث الثالث:

جمع القرآن الكريم في عهد عثمان رضي الله عنه.

المطلب الأول:

سبب جمع القرآن في عهد عثمان رضي الله عنه:

كل شيء في الحياة يقوم على أسباب تؤدي إلى ظهوره أو اختفائه، وقد اهتم العلماء بالأسباب التي قامت عليها الظواهر إهتماما بالغا خاصة في العصر الحديث الذي تقدمت فيه الفلسفة المادية بشكل كبير، وتراجعت أمامها أغلب الفلسفات والمذاهب الأخرى، فصار قانون السببية من القوانين العلمية التي يعوّل عليها في دراسة الظواهر، ولا نقصد الظواهر الطبيعية فقط، فقانون السببية يتعدى إلى الظواهر الإجتماعية والنفسية والتاريخية، ولكن الخلل الذي يتعلق بقانون السببية وفق المنظور الغربي هو إقتصاره على الأسباب المادية والمحسوسة، وإهماله للأسباب الماورائية رغم أن مبدأ السببية أو العلية لا يمكن إثباته بالحس، ولكنه مبدأ بديهي يصدق به العقل بصورة مستقلة عن الإحساس، كما أن هذا المبدأ ليس نظرية علمية تجريبية، بل هو قانون عقلي فلسفي فوق التجربة، والإستنتاج العلمي القائم على التجربة لا يمكن إعطاؤه صفة القانون العام إلا بالإستناد إلى مبدأ العلية، وهو مبدأ لا يمكن رده أو إنكاره؛ لأن كل محاولة لرده تنطوي على الإعتراف به، فهي بإنكارها تريد أن يكون دليلها علة للتصديق بنفي مبدأ العلية، فهو ثابت بصورة متقدمة في جميع الإستدلالات سواء كانت حسية أم معقولة[1].

و قد اهتم علماء الإسلام بهذه المسألة قديما واصطلحوا عليها اسم العلة والمعلول، فتأثير الشيء في الشيء أمر مُتصوّر بالبديهة، فالعليّة والمعلولية وصفان ثبوتيان يجعلان العدم يستحيل أن يكون علة ومعلولا لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم، هذا هو مذهب المتكلمين، وأما الفلاسفة القدماء فقد اعتبروا العدم علة؛ لأن الممكن دائر بين الوجود والعدم، فكما يستدعي رجحان الوجود علة وجودية يستدعي رجحان العدم علة عدمية، والجواب عن ما ذهب إليه الفلاسفة هو أن العدم نفي محض فيستحيل وصفه بالرجحان[2]،

(1) أنظر: علي حسن مطر الهاشمي، فلسفتنا الميسرة، دار البحار، بيروت، لبنان، ط1(2009م)، ص132، 133.
(2) أنظر: فخر الدين الرازي، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، مراجعة طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، دط، ص145.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

وما يثبت أكثر اهتمام المسلمين بهذا الموضوع منذ القديم هو استدلالهم على وجود الله تعالى بدليل الحدوث؛ أي أن الله هو علة وجود هذا الكون وهو معلول لله، فكما أثبتوا حدوث الأعراض بما يجري عليها من العدم أثبتوا حدوث الأجسام لأنها تحتاج إلى محدث وفاعل لها، فالمحدث هو الله، لأن وجود الشيء دون موجد يستحيل عقلا[1].

والعلية أو السببية في الفكر الإسلامي لا تقف عند الحدود المادية المحسوسة بدليل اعتبارهم الخالق تعالى علة الوجود كله، ومن هنا ندرك أن مفهوم السببية في الفلسفة الإسلامية يكتسي طابعا متميزا عن المفهوم الغربي، فالمفهوم الإسلامي لا ينكر الأسباب المحسوسة، وفي الوقت نفسه لا يقف عندها منكرا للأسباب الأخرى.

والتطبيق العملي لمفهوم السببية كما تبلوره الرؤية الإسلامية التي تتسم بالشمول وعدم الإنحصار يجعلنا نتناول أسباب وعلل الحوادث التاريخية بمنهج يجمع العلل المادية والعقلية والمنطقية وغيرها، وهو منهج شامل يرسم صورة متكاملة لأسباب نشوء وتطور الأحداث الماضية، وأما الإعتماد على الأسباب الحسية وحدها في دراسة الظواهر التاريخية فإن البحث والنتائج المترتبة عنه ستكون ناقصة إن لم تكن خاطئة، فالعقل السليم لا يقر بوجود نوع واحد من العلل وينكر ما عداها، ومن هنا نتساءل عن الأسباب التي دفعت عثمان- رضي الله عنه- لإعادة جمع القرآن مرة أخرى، هل هي أسباب مادية حسية يمكن الكشف عنها بواسطة البحث التاريخي المادي كالحفريات والآثار؟، أم أن هناك أسبابا دينية واجتماعية لا تثبت إلا بالنقل الصحيح اعتمادا أيضا على البحث التاريخي من خلال دراسة سند ومتن المرويات؟..

بعد أربعة عشرة سنة من جمع أبي بكر للقرآن قام عثمان بن عفان سنة 24 للهجرة بجمع القرآن مرة أخرى، لكن أسباب الجمع في عهد عثمان تختلف عن أسباب الجمع في عهد أبي بكر، فأبو بكر الصديق جمع القرآن بإرشاد من عمر بن الخطاب حين رأى القتل كثر في حفاظ القرآن، فخشي ضياع القرآن فجمعه في مصحف واحد مرتب الآيات بعد أن أخذه من اللّخاف والعُسب والرّقاع، وأما جمع عثمان فكان عبارة عن نسخ عدة نسخ من المصحف الذي جمع في عهد أبي بكر مرتب الآيات والسور على نحو الترتيب التوقيفي،

---

[1] أنظر: عامر النجار، علم الكلام عرض ونقد، الناشر مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1(1423هـ، 2003م)، ص95.

وليس على أساس النزول، وعلى حرف واحد من الأحرف السبعة، وسبب الجمع في عهده هو اختلاف القرّاء في قراءة القرآن، فكل يقرأه بلغته[1]، وقد نقل السيوطي[2] عن أنس بن مالك في الإتقان قال: "اختلفوا في القرآن على عهد عثمان حتى اقتتل الغلمان والمعلمون فبلغ ذلك عثمان بن عفان فقال: عندي تكذبون به وتلحنون فيه، فمن نأى عني كان أشد تكذيبا وأكثر لحنا، يا أصحاب محمد اجمعوا فاكتبوا للناس إماما، فاجتمعوا فكتبوا، فكانوا إذا اختلفوا وتدارءوا في آية قالوا هذه أقرأها رسول الله - صلى الله عليه وسلم- فلانا، فيرسل إليه وهو على رأس ثلاث من المدينة، فيقال له كيف أقرأك رسول الله- صلى الله عليه وسلم- آية كذا وكذا، فيقول كذا وكذا، فيكتبونها"[3]، وهذا الأثر يظهر فيه أن الخوف ليس على ضياع أصل القرآن، فالأصل موجود في الصدور و الصحائف، وإنما الخوف في عهد عثمان من الانتشار الواسع للقراءات القرآنية، بل والأحرف السبعة، فإذا علمنا حسب بعض الأقوال أن القراءات السبعة تدخل في حرف واحد من حروف القرآن السبعة، والعرب في زمن عثمان توسّعوا في قراءة القرآن كثيرا، فتجاوزوا القراءات السبعة والأحرف السبعة حتى صارت كل قبيلة تقرأ القرآن بلسانها، ومن هنا تتشكّل أزمتان خطيرتان، الأولى تتعلق بالقرآن من حيث الخلط بين القراءات الصحيحة وغيرها وبين لسان قريش الذي نزل به القرآن واللهجات الأخرى التي ليست من لغات القرآن، فيُدخل فيه ما ليس منه، وأما الأزمة الثانية فهي اجتماعية تتمثل في الاختلاف الحاد الذي وصل إلى حد الاقتتال حسب الأثر السابق، ولا يُقصد بالاقتتال سفك الدّماء من أجل الاختلاف بين رجلين في قراءة آية، ولكنه تعبير مجازي يريد به أن الاختلاف وصل إلى حد كبير من التنافر والتباعد، كما وصل بهم الحد أن يكفر بعضهم بقراءة بعض لمجرّد الاختلاف بين القراءة، فقد رُوي عن أبي قلابة قال:" لما كانت خلافة عثمان جعل المعلم يعلّم قراءة الرجل، والمعلم يعلّم قراءة الرجل، فجعل الغلمان يلتقون فيختلفون حتى ارتفع ذلك إلى المعلمين، حتى كفر بعضهم بقراءة

[1] أنظر: الصابوني، التبيان في علوم القرآن، ص 61.

[2] هو عبد الرحمان بن أبي بكر بن همام الدين جلال الدين أبو الفضل الخضري المصري الشافعي، ولد سنة849هـ بالقاهرة، توفي سنة911هـ، ومن مؤلفاته الكثيرة: الإتقان في علوم القرآن، التحبير في علوم التفسير. أنظر: عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، مؤسسة الرسالة، مراجعة مكتب تحقيق التراث، ط1(1414هـ، 1993م)، ج2، ص82.

[3] السيوطي، الإتقان في علوم القرآن،ج1، ص 85.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان: 03332678957)

بعض، فبلغ ذلك عثمان"[1]، فما قام به عثمان يُعتبر عملا جليلا أنقذ به الأمة من التدابر والتطاحن، وليس كما يُصوّر على أنه استبداد سُلطوي ورؤية ذاتية اختارت مصحفا واحدا ودمرّت بقية المصاحف بالإحراق، فهذا افتراء على عثمان - رضي الله عنه- وتشويه لما قام به من خدمة القرآن وتوحيد الأمة، فطيب تيزيني يصور عثمان رضي الله عنه مختلسا لمال الأمة، حين أعلن أن ما بقي في بيت المسلمين من مال فهو له، وقام بهذا الفعل بفعل موقفه السلطوي، ولم يتوقف طعن تيزيني في اتهام عثمان بسطوته على مال المسلمين، ولكنه اتّهم أيضا عثمان وزيد بالتقارب بينهما، وذلك بسبب المصالح السياسية والإقتصادية التي تربط بين الرجلين، فزيد كان خازنا لعثمان، وبفعل هذه الروابط المادية تم التقارب بين عثمان وزيد وأقصي ابن مسعود[2]، وبذلك نشأت جدلية السلطة والثقافة، فالسلطة السياسية والدينية الأيديولوجية التي يترأسها عثمان عملت علنا على صياغة شرعيتها النصية إضافة إلى مشروعيتها الإجتماعية، وتتجلى مشروعيتها النصية في الاستحواذ على النص الديني كاملا، وهذه الوضعية التاريخية ترتبت عليها إشكالات منها إنقاص القرآن وزيادته، فالظروف التي أحاطت بعملية جمع القرآن في مصحف واحد وتحريق ما تبقى من المصاحف كان عثمان يهدف من ورائه إلى الحفاظ على الوحدة الدينية للمسلمين على حساب النص[3].

ومن الروايات الصحيحة التي نُعتمد عليها كوثيقة تاريخية تتحدّث عن جمع القرآن في عهد عثمان، الحديث الذي يرويه البخاري في كتاب فضائل القرآن، عن أنس بن مالك قال:" أن حذيفة بن اليمان قدم على عثمان، وكان يُغازي أهل الشام في فتح أرمينية وأذربيجان مع أهل العراق، فأفزع حذيفة اختلافهم في القراءة، فقال حذيفة لعثمان: يا أمير المؤمنين، أدرِك هذه الأمة قبل أن يختلفوا في الكتاب اختلاف اليهود والنصارى، فأرسل عثمان إلى حفصة أن أرسلي إلينا بالصحف[4] ننسخها في المصاحف ثم نردها إليك،

---

(1) أخرجه ابن أبي داوود، كتاب المصاحف، ص204.

(2) أنظر: طيب تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق، سوريا، ط2 (2008م)، ص364.

(3) أنظر: المرجع نفسه، ص365، 366.

(4) بعث مروان بن الحكم حين كان أميرا على المدينة إلى حفصة - رضي الله عنها - يسألها الصحف التي كتب منها القرآن، فأبت أن تعطيه فلما توفيت ورجعوا من دفنها أرسل مروان إلى عبد الله بن عمر يطلب منه الصحف، فارسل بها إليه فأمر بها مروان فشُقّقت وأُحرِقت، وقال مروان : إنما فعلت هذا لأني خشيت إن طال بالناس زمان أن يرتاب في

فأرسلت بها حفصة إلى عثمان، فأمر زيد بن ثابت، وعبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمان بن الحارث بن هشام، فنسخوها في المصاحف، وقال عثمان للرّهط القرشيين الثلاثة: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش فإنما نزل بلسانهم، ففعلوا حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف ردّ عثمان الصحف إلى حفصة، وأرسل إلى كل أفق بمصحف مما نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يُحرق"[1].

مَن مجموع الروايات السابقة يظهر السبب الذي حمل الخليفة عثمان على جمع القرآن الكريم، فهو سبب وجيه يتعلق بالنص القرآني من جهة، وبالمجتمع القرآني من جهة أخرى، وبصيغة أخرى يتمثل السبب الدافع للجمع في وجود مشكلة في التالي(القارئ) وفي المتلو(النص المقروء)، فالقارئ توسع في قراءة النص حتى أخرجه من سياقه وصار يلحن فيه، ولم يتوقف عند هذا الإنحراف الخطير، ولكن التعصب المقيت وعدم نكران الذات جعل القارئ يحسّن ما عنده ويقبّح ما عند الآخر فآل الأمر إلى الإقتتال والتكفير، فهناك إذا علة إجتماعية دفعت الخليفة إلى إعادة الجمع كي يعود الانسجام والتوافق بين أبناء المجتمع الإسلامي، فالقرآن نزل ليوحد ويجمع وما نزل ليفرق ويضعف النسيج الاجتماعي، وأما النص المقروء فقد خاف عليه الخليفة وأصحابه من التغير والتبدل نظرا لكثرة الأمم والأقوام التي دخلت في الإسلام ولم تتقن اللسان العربي ولا تجيد تلاوة القرآن، وهذه علة أخرى دفعته إلى إعادة الجمع، فنحن أمام سببين وجيهين للجمع، الأول ديني والثاني اجتماعي، وتم التوصل إلى هذين السببين اعتمادا على ما صح من الروايات والآثار، وأما محاولة البحث عن أسباب أخرى للجمع بعيدا عن هذا المسلك، فهذا مما لا سبيل للوصول إليه، فاتهام عثمان- رضي الله عنه- بأنه جمع القرآن لسبب ذاتي بفعل ما عنده من السلطة، وهو يريد بذلك أن يقصي المدونات والنسخ الأخرى وينتصر لطائفة على حساب الطوائف الأخرى، فهذا ليس سببا من أسباب الجمع لأنه مجرد تهم لا تستند إلى برهان صحيح، وهي

الشأن مرتاب ، وعلّق ابن حجر على فعل مروان بقوله : ولهذا استدرك مروان الأمر بعدها وأعدمها أيضا خشية أن يقع لأحد منها توهم أن فيها ما يخالف المصحف الذي استقر عليه الأمر كما تقدم، أنظر: ابن حجر، فتح الباري،ج9، ص20، 21.

[1] أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن، ج3، ص179، رقم4987.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

صفة من صفات المنهج التاريخي المعاصر، وهذه الصفة هي التفسير المادي للتاريخ، فالحديث عن عثمان-رضي الله عنه- بهذه الطريقة يجعل القارئ يتصوره صاحب نوازع مادية وطموحات خاصة يسعى كي يحققها لنفسه ولطائفته، وجمع القرآن هو أحد الوسائل التي تبلغه مراده ومقصده، وهذا الطرح لا يختلف عما يسمى بالتفسير المادي للتاريخ، هذا التفسير يرى أن تاريخ المجتمع منذ وجد وحتى الآن هو تاريخ صراع الطبقات، صراع بين الأحرار والعبيد وبين النبلاء والعوام وبين السادة والخدم، وبعبارة موجزة بين ظالم ومظلوم، كلهم وقفوا موقف المعارضة الدائمة بعضهم لبعض، وقاموا بحرب لا تنقطع، تختفي عن الأنظار حينا وتظهر حينا آخر، وهي فكرة ماركيسية تعتبر التطور في تاريخ البشر يبدأ من التطور الإقتصادي وإنتاج وسائل المعيشة المادية[1].

ولم يتوقف تطبيق التفسير المادي على التاريخ الإسلامي بل تعداه إلى احتقار هذا التاريخ، ومن مظاهر الإحتقار التقليل من شأن المصادر الإسلامية، مع أن المؤرخين المسلمين دونوا الوقائع الإسلامية بدقة وتجرد، وإحاطة يندر أن تجد لها شبيها في حوليات التاريخ المختلفة[2]، ورفض المصادر الإسلامية والتشكيك في صحة ما جاء فيها، يعني أن المؤرخين الغربيين لا يستطيعون كتابة تاريخ الإسلام إلا من مصادر غير إسلامية[3].

المطلب الثاني:

الجمع الثالث للقرآن الكريم بين المنهجية الاسلامية و التطبيقات التاريخية المعاصرة

الجمع الثالث للقرآن في عهد عثمان لا يختلف كثيرا عن الجمع الثاني في عهد أبي بكر الصديق، كلاهما عمل جاد يتميز بضوابط منهجية وعلمية دقيقة، وكلاهما يعد عملا تاريخيا يقوم على القواعد الأساسية للمنهج التاريخي، فما وجد من قواعد المنهج التاريخي في جمع أبي بكر يوجد في جمع عثمان، ولا حاجة إلى إعادة ما قلناه، ونريد أن نضيف إلى ما سبق استنادا إلى الحديث الصحيح الذي رواه البخاري ما ينطوي عليه عمل عثمان من دقّة علمية، وبه نرد على العديد من التطبيقات التاريخية الخاطئة المتعلقة بجمعه للقرآن

---

(1) أنظر: عبد الحميد صديقي، تفسير التاريخ، ترجمة كاظم الجوادي، دار القلم، الكويت، ط1(1400هـ، 1980م)، ص93.

(2) أنظر: محمد الخير عبد القادر، الإسلام والغرب(دراسة في قضايا الفكر المعاصر)، الدار السودانية للكتب، الخرطوم، ط1(1411هـ، 1991م)، ص200.

(3) أنظر: المرجع نفسه، ص200.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

الكريم، وقد اهتم المنهج التاريخي بجمع عثمان أكثر من جمع أبي بكر، لنقد عملية التدوين والجمع، والتركيز على الجمع الثالث أكثر من الثاني يرجع إلى عدة عوامل أهمها الاضطرابات الأمنية والسياسية في خلافة عثمان رضي الله عنه، وبذلك يحاولون الربط بين جمع القرآن والحالة السياسية المضطربة للتشكيك واختراق النص القرآني[1]، ومن العوامل الأخرى أيضا التي جعلتهم يركزون على الجمع الثالث كثرة الروايات الصحيحة والواهية[2]، والتي توفر المادة العلمية، وهو ما يساعدهم على توظيف المرويات وتوجيهها وفق النتائج التي حدّدوها مسبقا، وأهم ملامح خطة جمع القرآن في عهد عثمان ما يلي:

أ -لا يكتب شيئا إلاَّ بعد التحقق من كونه قرآنا[3]، وقد يظهر لأول وهلة أن هذه القاعدة من تحصيل الحاصل، فعثمان لم يقم بشيء أكثر من استنساخ مصحف أبي بكر في أكثر من نسخة، فهو نقل القرآن من مصحف أبي بكر ولم ينقل شيئا آخر، ومصحف أبي بكر حوى القراءات السبعة المتواترة، ونفس الشيء بالنسبة لمصحف عثمان، ولكن هذا الفهم يحتاج إلى شيء من التعمق والتفصيل من جانبين مهمين: الجانب الأول متعلق بالأحرف السبعة، وقلنا أنها منسوخة ولكنها بقيت متداولة على ألسنة الناس، وفي رسم مصحف أبي بكر ما قد يحتمل وجها من أوجه الأحرف الست الأخرى التي لم تستقر في العرضة الأخيرة، فيكون بذلك عمل عثمان ليس من تحصيل الحاصل مما يوجد في مصحف أبي بكر، بل هو جهد كبير يقوم على إعادة صياغة النص القرآني بما يستوعب أوجه القراءات الصحيحة المستقرة في العرضة الأخيرة[4]، هذا من جهة، ومن جهة أخرى

---

(1) يزعم أركون أن النص القرآني الشفوي تمت كتابته في ظروف غامضة لم توضح حتى الآن، ولم يتم كشف النقاب عنها، أنظر: أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 41.

(2) أثناء مقارنتنا بين الروايات الصحيحة والضعيفة التي تتحدث عن جمع القرآن في عهد أبي بكر الصديق و عهد عثمان بن عفان وجدنا الروايات في شأن الجمع الثالث أكثر، والشبه التي تثار حولها أكبر، ولذلك يركز كثيرٌ من المفكرين على الجمع الثالث ويتناسون الجمع الثاني، لأن كثرة الروايات تسعفهم إلى حدّ ما في طلب الدليل والانتصار للرأي الذي يريدون تسويقه، كما أن تركيزهم على الجمع الثالث يهدف إلى إيجاد فاصل زمني طويل بين التنزيل والتدوين، فيكون ذلك مدخلا إلى طرح تساؤلات تشكيكية أهمها :هل بقاء النص شفاهيا دون تدوين هذه المدة الطويلة لا يثير احتمال نسيان بعضه؟.

(3) قال ابن الجزري:" فلا إشكال أن الصحابة كتبوا في هذه المصاحف ما تحققوا أنه قرآن، وما علموه استقر في العرضة الأخيرة، وما تحققوا صحته عن النبي - صلى الله عليه وسلم- مما لم ينسخ، وإن لم تكن داخلة في العرضة الأخيرة، ولذلك اختلفت المصاحف بعض الاختلاف، إذ لو كانت العرضة الأخيرة فقط لم تختلف المصاحف بزيادة ونقص وغير ذلك ".ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، مراجعة علي محمد الضباع، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط، ج1، ص32.

(4) أنظر: المصدر نفسه، ج1، ص8.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

كان عثمان يواجه خطر القراءات الشاذة بشكل مفزع لم يظهر في عهد الخليفتين السابقين له، وهذا بحكم اتساع أطراف الدولة الإسلامية ودخول الأعاجم في الإسلام الذين لا يحسنون تلاوة القرآن غضا طريا كما أنزل، وفي رواية البخاري التي تحدث فيها عن جمع عثمان للقرآن ما يدل على مشابهة عمل عثمان لعمل أبي بكر الصديق؛ حيث لم يكن يعتمد على المكتوب فقط، ولو كان يعتمد على المكتوب لأحضر معه مصحف أبي بكر وطلب من زيد أن ينسخ منه ما يحتاجه من النسخ، ولكنه عيّن لُجنة من أربعة أشخاص كلفهم بإعادة الجمع، وأنهم إذا اختلفوا في شيء من القرآن كتبوه بلسان قريش، فخطة العمل كانت تقوم على النظر الجيد في المكتوب، ثم سماعه من أفواه أعضاء اللجنة، فإذا وافق المسموع المكتوب دوّن وإذا خالفه عدّ من الأحرف المنسوخة.

والجانب الثاني يتعلق بالرسم العثماني، وأما نسبة الرسم إلى عثمان فلأنه يخالف رسم أبي بكر في مصحفه(1)، ولو كان الرسم نفسه لسمي رسم أبي بكر، فحين تبدل رسم الكلمة كان ضروريا أن يتحقق عثمان من المكتوب هل هو قرآن أم لا؟، والرسم اصطلاح اجتهادي يخضع للتحسين، فمن المستبعد أن يبقى الرسم القرآني على حالته في الجمع الثالث، فما دام اجتهاديا من جهة، ومن جهة أخرى فإن سبب الجمع الذي يرجع إلى اختلاف ما في القراءات القرآنية، فهنا محل اجتهاد اللجنة في إيجاد رسم يستوعب القراءات الصحيحة، ويحفظها ويسهل النطق بها، فاللفظ الذي تختلف فيه القراءات ولا يمكن رسمه في الخط محتملا يكتب في نسخة الرسم موافق لبعض الوجوه، وفي نسخة أخرى برسم

(1) الاختلاف الذي نقصده بين مصحف أبي بكر ومصحف عثمان ليس اختلافا جوهريا وكليا، ولكنه تحسينات أضيفت على رسم مصحف أبي بكر، ومن هذه التحسينات الاختلاف الموجود بين نسخ مصاحف عثمان في الزيادة والنقصان، وهذا ما لم يستوعبه مصحف أبي بكر الصديق لأنه كان نسخة واحدة ، فكيف تُكتب في مصحفه الآية بوجهين متغايرين من الزيادة والنقصان مثلا كقوله تعالى: ﴿ وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ﴾ [آل عمران/ 133]، قرأها نافع وابن عامر وأبو جعفر "سارعوا" دون واو، فالمحتمل أن تكتب في مصحف أبي بكر بالواو أو دون واو فتُثَبَّتُ أحد القراءتين خطًّا، وتُحفظ الثانية سماعا، ولا يمكن الجمع بينهما في مصحف واحد، ولما قام عثمان بإعادة جمع القرآن كتب الآية في نسخة بالواو وفي النسخة الأخرى دون واو، وأما ما قاله عبد الحي الفرماوي من أن تسمية المصاحف بالمصاحف العثمانية ونسبتها إلى عثمان بن عفان فلأنه هو الذي نسخ المصاحف وأرسلها إلى الأمصار فذاعت وانتشرت وتلقاها المسلمون بالقبول وأنه - رضي الله عنه- لم يبتكر خطا جديدا لكتابة المصاحف وإنما اتبع في ذلك نفس الخط الذي كُتب به المصحف من قبل، قول الفرماوي ليس دقيقا لأن نسبة المصحف إلى عثمان باعتبار النسخ تقتضي أن يكون أبو بكر أولى بذلك لأنه أول من جمع القرآن في مصحف واحد وذاع ذلك وانتشر بين الناس، وما سُمي بالمصحف العثماني إلا للطريقة التي كُتبت بها المصاحف وما طرأ عليها من الإضافة والتحسين. أنظر: شعبان محمد اسماعيل، رسم المصحف وضبطه بين التوقيف والاصطلاحات الحديثة، دار السلام للنشر والتوزيع، القاهرة، ط2(1422هـ- 2001م)، ص19.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

يوافق الوجه الآخر، مثل قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِيكُمۡ﴾[الشورى/30] ،وفي نسخة أخرى تكتب الآية دون الفاء: ﴿ وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ بِمَا كَسَبَتۡ أَيۡدِيكُمۡ﴾، وكانوا لا يكتبون الرسمين في مصحف واحد لأن لا يُتَوهَّمَ أن الثاني تصحيف الأول(1)، فتعدد المصاحف العثمانية كان من أجل تثبيت القراءات الصحيحة التي لا يمكن جمعها في نسخة واحدة، وأيضا لإرسال نسخ من القرآن إلى أمراء الأمصار البعيدة عن مركز الخلافة، وحسب اختلاف المصاحف في القراءات فإن كل مصر من الأمصار يقرأ القرآن بقراءة معينة، وقد اختلفت الأقوال في عدد المصاحف التي نسخها عثمان ثم بعث بها إلى الأمصار، فقيل إنها أربعة مصاحف، بعث ثلاثة منها إلى الأمصار الكوفة، والبصرة ، والشام، وأبقى عنده واحدا في المدينة، وقيل إنها خمسة مصاحف بعث أربعة للأمصار، وبقي واحد في المدينة، وقيل إنها سبعة، بقي منها واحد في المدينة وأرسلت الأخرى إلى الأمصار وهي الكوفة، والبصرة، والشام، ومكة، واليمن، والبحرين(2)، ولم يكتف عثمان بإرسال المصاحف إلى الأمصار، ولكنه بعث مع كل مصحف واحدا من الصحابة يقرأ ذلك المصحف على الأمصار، وغالبا ما كانت قراءة هذا الصحابي توافق الطريقة التي كُتب بها المصحف نظرا لوجود الاختلافات بين نسخ المصاحف العثمانية(3).

ب-لا يكتب شيئا إلاَّ بعد العلم أنه استقر في العرضة الأخيرة، التي اكتمل فيها القرآن(4)، وعُرف الناسخ والمنسوخ، فكان أيضا لا يكتب شيئا إلاَّ بعد التأكد أنه لم ينسخ(5)،ولا يحصل التأكد من الناسخ والمنسوخ إذا لم يعلم ما استقر في العرضة الأخيرة، واعتمد عثمان العرضة الأخيرة في الجمع الثالث من أجل الترتيب المحكم للآيات والسور

---

(1) أنظر: المرجع السابق، ص33.
(2) أنظر: أمير عبد العزيز، دراسات في علوم القرآن، دار الشهاب، باتنة، ط2(1408هـ، 1988م)، ص 108.
(3) أنظر: الزرقاني، مناهل العرفان، ج1، ص396.
(4) النسخ الذي جاءت النصوص بشأنه وتحدث عنه العلماء في سياق جمع القرآن ينصرف إلى نسخ الأحرف الستة في العرضة الأخيرة والإبقاء على حرف واحد، وليس المنسوخ تلاوة، لأن نسخ التلاوة وإن قال به علماؤنا إلا أنه يستحيل في حق القرآن، وهذا ما سنبينه في الفصل الثاني، ونسخ الأحرف الستة وبقاء حرف واحد في المصحف العثماني قال عنه محمد أبو شهبة إنه مذهب المحققين من العلماء. أنظر: عبد القيوم عبد الغفور السندي، جمع القرآن في عهد الخلفاء الراشدين، الناشر مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، دت، ص51.
(5) أنظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ص32.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

القرآنية التي اختلفت فيها أقوال العلماء، هل هي أمر توقيفي أم اجتهادي؟، وقبل أن نجيب عن هذا السؤال نؤكد مرة أخرى أن المنهج التاريخي اعتمد على ترتيب الآيات والسور على حسب أسباب النزول، واهتم بهذا الموضوع اهتماما بالغا حتى يتسنى له تحقيق نتائجه المختلفة ومنها إنكار البعد الميتافيزيقي للقرآن الكريم، ولا يعترف بالنزول المُجْمل من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا، وفي المقابل نجده يهتم كثيرا بالنزول المنجّم لأنه نزول محدد في الزمان والمكان، فالفصل بين البعد الميتافيزيقي والبعد التاريخي للقرآن وإنكار البعُد الأول، وحصر البعد الثاني في حيّز زمكاني له تبعات خطيرة على الجانب الإعتقادي للمسلم، فتصوير الوحي تصويرا ماديا وقطعه عن البعد الإلهي الغيبي الذي يشكل حقيقته ومعناه، هذا تهديم للوحي، فلا يعود للعقيدة وجود في النفس، وهي عقيدة تنقسم إلى ألوهيات ونبوات وسمعيات، وكلها مباحث غيبية عُرفت حقيقتها وتفصيلاتها بواسطة الوحي، فالتفسير المادي للوحي بواسطة المنهج التاريخي بناء على تطبيقاته يشكل تهديدا للتصورات الإسلامية للوجود وخاصة الجانب الغيبي منه.

ومن مظاهر اهتمام وتطبيقات المنهج التاريخي بإعادة ترتيب الآيات والسور ترتيبا يخالف ترتيب مصحف الإمام اللجوء إلى ترتيب أبي بن كعب وابن مسعود وغيرهما؛ لأن ترتيب عثمان كان بدوافع سياسية وسلطوية أقصت الأطراف الأخرى ولم تعترف بها، وهي أطراف لها وجاهتها وقيمتها المعرفية، وهذا ما يكشف عن القصور الذي اكتنف عملية جمع وترتيب القرآن الكريم، ويشتغل المستشرق نولدكه على هذه الجزئية بشكل لافت ويركّز عليها تركيزا بالغا، فبعد محاولته ترتيب السور ترتيبا تاريخيا حسب الأحداث والوقائع ينتقل إلى ترتيب السور في مصاحف أبيّ وأبي موسى وابن مسعود، وحتى نقيم دليلا على عدم موضوعية وأمانة نولدكه في النقل والنقاش نجده حين نقل ترتيب سور القرآن في مصحف أبي من الإتقان قد وجد أن عدد السور التي سقطت من مصحف أبيّ ثمانية وهي: الفرقان، فاطر، السجدة، القلم، المدثر، الإنسان، البروج، المسد[1]، وبالعودة إلى كتاب الإتقان نجد أن سورة السجدة والمدثر والمسد مثبتة في مصحف أبي بن كعب[2]، ولو بحثنا عن السبب الذي جعل نولدكه يدّعي سقوط السور الثلاثة السابقة من مصحف أبي بن كعب رغم أنها

---

(1) أنظر: نولدكه، تاريخ القرآن، ص264، 265.

(2) أنظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج1، ص93.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

موجودة فإن ذلك يرجع في تقديرنا إلى الرغبة الجامحة في التشكيك في جمع كل القرآن مكتوبا في زمن النبوة والصحابة، فسقوط هذا العدد الكثير من الآيات والسور من مصحف كبار القراء يفتح الباب أمام مجموعة من التساؤلات الحرجة ويُرغم الفكر الإسلامي على التفكير في اللامفكر فيه، وهو إعادة النظر في القرآن من حيث الجمع والترتيب، فهل جُمع كله؟، وهل رتّب ترتيبا سليما؟، وإذا تم التشكيك في سلامة الجمع فإنه بالضرورة سيتم التشكيك في ترتيبه، فالأمران متلازمان، وكأن نولدكه حين تطرّق إلى مصحف أبيّ بن كعب يشير إلى مصحف عثمان، فإذا كان مصحف أبيّ ناقصا من حيث الجمع ومخالفا في الترتيب لبقية المصاحف وهو من كبار القرّاء فما المانع أن يكون مصحف عثمان كذلك؟، فاحتمال النقصان وسوء الترتيب وارد، وهذه مغالطة في النقاش، ومخادعة منطقية لا يمكن التسليم بها، فإذا كان أبيّ أعلمَ وأقرأَ من عثمان، وإذا كان مصحفه ناقصا فإن ذلك لا ينسحب بالضرورة على مصحف عثمان، فمصحف أبيّ خاص به يكتبه كما يشاء، والدليل على ذلك أنه كتب فيه سورة الخلع وسورة الحفد[1] وهما في الأصل دعاء قنوت الفجر، وليسا سورتين قرآنيتين، فالصحابة كانوا يكتبون شروحاتهم وتعليقاتهم في مصاحفهم ولا يمكن اعتبار الشروح والتفاسير قرآنا، ولعلّ هذا ما أراده أبيّ حين كتب دعاء القنوت في مصحفه، فالمصاحف الشخصية لم تكن خاضعة لمنهجية علمية صارمة في الكتابة، وأما مصحف عثمان فلم يكن مصحفا شخصيا، ولكنه كان مصحف الأمة جميعا، واجتمع في كتابته وترتيبه أكثر الصحابة، فإذا كان عدد أفراد اللجنة محدودا، فإن عدد المشاركين بإحضار الصحف والمدوّنات النصية كان كثيرا، وأما سقوط عدد من السور في مصحف أبي فإنه يُناقش من ناحيتين مهمتين الناحية الأولى هي مدى صحة ما نُسب إلى أبي بن كعب، وترتيب سور مصحفه ورد في الفهرست والإتقان وهما مصنفان يعتمد عليهما المنهج التاريخي كثيرا لأنه يغلب عليهما طابع الجمع دون التمحيص وتصحيح الرواية، فاحتمال ضعف ما نُسب إلى أبيّ وارد، والناحية الثانية إذا سلمنا بصحة ترتيب مصحف أبيّ فإن سقوط هذا العدد من السور أمر طبيعي ومعقول، فأبيّ وإن كان جمع القرآن كله في عهد النبوة إلا أنه لا يستطيع أن يكتب مصحفه في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فهذا

---

[1] أنظر: المصدر السابق، ج1، ص93.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

يستحيل قطعا، ولذلك لم يأمر النبي-عليه السلام- بجمعه في مصحف واحد، فقد تنزل مجموعة من الآيات فتلحق بسورة البقرة مثلا، وبعد ذلك تنزل آيات أخرى تُلحق بالأعراف، ويتكرر النزول بآيات تُلحق بالبقرة، فكيف والحالة هذه يتم جمع القرآن في مصحف واحد؟، الأمر متعذّر ويستحيل تحققه إلا بعد أن اكتمل نزول القرآن، وهذا ما يرجح أن الصحابة المعروفين بمصاحف خاصة كعائشة وأبي وابن مسعود كتبوها بعد انقطاع الوحي، ولا يتناقض هذا الاستنتاج مع ما قلناه سابقا من وجود نصوص صحيحة تبين أن أبيّا جمع كل القرآن في حياة النبي صلى الله عليه وسلم، فجمع كل القرآن في عهد النبوة لا يعني بالضرورة جمعه في مصحف واحد تجتمع كل الآيات في السورة الواحدة كآيات سورة البقرة، ثم يرتبها الصحابي باجتهاده وبما يراه صحيحا، فالجمع في عهد النبوة يعني التدوين المفرق للآيات على أدوات الكتابة المتاحة في ذلك الوقت، وأبي بن كعب لم يكن من الأوائل الذين شرعوا في تدوين القرآن كأبي بكر الصديق مثلا خاصة - إذا علمنا أن إسلامه قد تأخر، والظاهر من كلام الذهبي[1] أنه أسلم يوم بيعة العقبة[2]، والسور المفقودة من مصحف أبيّ سور مكية؛ أي أنها نزلت قبل إسلامه.

والمفكرون الحداثيون العرب يسيرون في أبحاثهم التاريخية على نهج المستشرقين الذين يبتعدون عن الموضوعية في أكثر طروحاتهم الفكرية، فالحداثيون لا يستطيعون الاستغناء في دراستهم للقرآن الكريم والسنة النبوية عن تراث المستشرقين، وهذا ما نجده على سبيل المثال عند المفكر هشام جعيط الذي يستعين بالأبحاث الاستشراقية بشكل لافت [3]، وهذا النمط من الدراسة يدل على وجود تبعية فكرية خطيرة، وتخندق أيديولوجي متعصب، ففقد الثقة بالمصادر الإسلامية والوثوقية المطلقة بالمصادر الغربية، واعتبارها مصدرا للحقيقة العلمية وما إلى ذلك من الشعارات، يعد انغلاقا وجمودا فكريا، فما عابوا المسلمين عليه وقعوا فيه، فصارت المدارس الغربية بأفكارها ومناهجها من اللامفكر فيه، ويعتبرون آليات البحث الغربية مسلمات لا تناقش.

---

(1) هو محمد بن أحمد بن عثمان بن عبد الله التركماني محدث ومؤرخ مشهور، ولد في دمشق سنة673هـ، وتوفي فيها سنة748هـ، من تصانيفه تاريخ الإسلام الكبير، طبقات الحفاظ. أنظر: عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، ج3، ص80.

(2) أنظر: شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق محب الدين العمروي، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط 1(1417هـ، 1997م)، ج3، ص243.

(3) أنظر: هشام جعيط، تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، دار الطليعة، بيروت، ط1(2007م)، ص6 وما بعدها.

ويتناول المنهج التاريخي في تطبيقاته أيضا مسألة ترتيب السور والآيات من زاوية الكشف عن عدم الاتساق والانتظام في المبنى و المعنى، فأركون يقول عن ترتيب القرآن: "قد يبدو من غير المعقول أو المحتمل أن يكون الخطاب القرآني متجانسا ومنسجما، خاصة إذا علمنا أنه استمر على مدى عشرين عاما"[1]،وكلامه طعن صريح في ترتيب وانسجام القرآن، ويُفهم من كلام نولدكه وأركون وأقرانهما أن ترتيب المصحف كان أمرا إجتهاديا ولذلك اتسم بالفوضى وعدم الإنسجام، وهو ما يعني بمفهوم المخالفة أن المنهج التاريخي يرى أنّ ترتيب القرآن لَيس اجتهاديا، وفي الوقت نفسه ليس توقيفيا لأنهم ينكرون البعد الغيبي والترتيب الميتافيزيقي للقرآن الكريم، وهذا مأزق آخر من مآزق المنهج التاريخي وهو التناقض، ففي الوقت الذي يُعيبون ترتيب المصحف لأنه عمل إجتهادي يقومون هم بالإجتهاد في إعادة ترتيبه، ولكنهم قد يعترضون على ما قلنا بأنهم ليسوا متناقضين، لأنهم لا يجتهدون في إعادة ترتيب آيات وسور المصحف وإنما يبحثون عن التسلسل الزمني لنزول القرآن، ولكن هذا العمل غير ممكن، وهو يبقى في النهاية إجتهادا لأن الترتيب الزمني لا يمكن التوصل إليه، فالقرآن نزل في مدة طويلة وفي كل مرة كانت تنزل مجموعة يسيرة من الآيات قد توضع في سورة نزلت منذ سنوات، فالتتبع الزمني لكل آية أو لمجموعة يسيرة من الآيات أو حتى السور أمر متعذّر، وهو إجتهاد من قبل المنهج التاريخي.

ترتيب آيات القرآن ليس اجتهادا بشريا، وإنما هو وحي إلهي، فقد نقل السيوطي الإجماع من خلال النصوص الكثيرة الدالة على أن ترتيب الآيات توقيفي ولا شبهة فيه، والإجماع نقله عن غير واحد من الأئمة الأعلام، ومنهم الزركشي[2]، ومن أهم النصوص التي تبين أن الترتيب توقيفي ما روي عن ابن عباس قال:" قلت لعثمان ما حملكم أن عمدتم إلى "الأنفال" وهي من المثاني، وإلى "براءة" وهي من المئين فقرنتم بينها ولم تكتبوا بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم، ووضعتموها في السبع الطوال، ما حملكم على ذلك؟، فقال عثمان: كان رسول الله- صلى الله عليه وسلم- مما يأتي عليه الزمان وهو تنزل عليه السورة ذوات العدد، فكان إذا أنزل عليه الشيء، دعا بعض من كان يكتب، فيقول: ضعوا هؤلاء

[1] أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 114.
[2] أنظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج1، ص 86.

الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا، وإذا نزلت عليه الآية فيقول: ضعوا هذه الآية في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا، وكانت الأنفال من أوائل ما أنزلت في المدينة، و كانت براءة من آخر القرآن ، وكانت قصتها شبيهة بقصتها، فظننت أنها منها، فقبض رسول الله- صلى الله عليه وسلم- ولم يبين لنا أنها منها، فمن أجل ذلك قرنت بينهما ولم أكتب بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم، فوضعتها في السبع طوال[1].

الحديث يتحدث عن ترتيب الآيات على أنها أمر توقيفي والشاهد على ذلك قوله - صلى الله عليه وسلم-:" ضعوا هؤلاء الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا"، ويتحدث عن ترتيب السور كذلك، وظاهر الحديث أنها أمر توقيفي وليس اجتهاديا إلا ما تعلق بالأنفال وبراءة، فيبدو أن النبي – صلى الله عليه وسلم- مات ولم يبين موضعهما، فاجتهد عثمان في الإقران بينهما ووضعهما بين الأعراف ويونس، ولم ينقل السيوطي الاجتماع في ترتيب السور كما نقله في ترتيب الآيات، و بين أن المسألة خلافية، فنقل أن جمع القرآن على ضربين أحدهما تأليف السور فيما بينها كتقديم السبع الطوال وتعقيبها بالمئين، فهذا أمر اجتهادي تولته الصحابة، وأما جمع الآيات في سورة واحدة، فهو توقيفي تولاه النبي صلى الله عليه وسلم، والدليل على ذلك اختلاف مصاحف الصحابة في ترتيب السور، فمنهم من رتبها حسب نزولها، وهو مصحف علي بن أبي طالب، فبدأ بإقرأ، ثم المدّثر، ثم ن، ثم المزمل، ثم التكوير.......إلى آخر ذلك من المكي والمدني، وأول مصحف ابن مسعود رتب فيه النساء بعد البقرة، وجعل آل عمران بعد النساء[2].

ومن العلماء من يقول إن ترتيب السور توقيفي[3]، مستدلين في ذلك بعدة أحاديث منها ما رواه أبو أمامة الباهلي قال: سمعت رسول الله-صلى الله عليه وسلم- يقول: "إقرؤوا

---

(1) أخرجه الترمذي، سنن الترمذي، كتاب تفسير القرآن، باب من سورة التوبة،ج3، ص242، 243، رقم 3086، والأدلة في أن ترتيب الآيات توقيفي أكثر من أن تحصى، منها ما رواه مسلم عن أبي الدرداء مرفوعا:" من حفظ عشر آيات من أول سورة الكهف عصم من الدجال"، أخرجه مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضل سورة الكهف وآية الكرسي، ج1، ص363، رقم809، فالحديث يرتب الآيات من واحد إلى عشرة، وإن لم تكن مرتبة معلومة لاستحالت قراءتها وحفظها، ومن الأدلة أيضا ما رواه البخاري ومسلم عن عبد الله بن مغفل قال:" رأيت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يوم فتح مكة وهو يقرأ على راحلته سورة الفتح" أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب القراءة على الدابة، ج3، ص197، رقم5034، وأخرجه مسلم، صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب ذكر قراءة النبي- صلى الله عليه وسلم- سورة الفتح يوم فتح مكة، ج1، ص357، رقم794. فكيف يقرأ إذا سورة الفتح ما لم تكن مرتبة الآيات؟.

(2) أنظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج1، ص88.

(3) أنظر: المصدر نفسه، ج1، ص89.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان: 03332678957)

الزهراوين "البقرة وآل عمران"[1]، فالنبي- صلى الله عليه وسلم- ذكر السورتين على وجه الترتيب، ومنها ما روته عائشة- رضي الله عنها- قالت: "كان رسول الله- صلى الله عليه وسلم- إذا أوى إلى فراشه نفث في كفيه ب" قل هو الله أحد والمعوذتين جميعا"[2] فهو - صلى الله عليه وسلم- يقرأ قصار السور مرتبة كما هي في المصحف.

في ضوء قول عثمان في حديث الترمذي السابق، واختلاف العلماء حول سور القرآن هل هي توقيفية أم اجتهاد من الصحابة؟، نرى أن القول الذي ذهب إليه الإمام البيهقي له وجاهته، وإليه نطمئن، فهو يرى أن القرآن رتبت سوره وآياته ترتيبا توقيفيا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، وهو نفس الترتيب الموجود عندنا الآن، أما سورتا الأنفال وبراءة اللتان سأل عنهما بن عباس عثمان– رضي الله عنهما- كيف قرن بينهما، ولم يكتب بينهما سطر بسم الله الرحمان الرحيم[3]؟، فأجابه عثمان بأن الأنفال من أوائل ما نزل بالمدينة في غزوة بدر، وبراءة من آخر ما نزل من القرآن، والسورتان متشابهتان في القصة والموضوع، وقد قبض النبي- صلى الله عليه وسلم- دون أن يبين إن كانت براءة تابعة للأنفال أو غير تابعة لها، ومن أجل ذلك قرن عثمان بين السورتين فقط، وأما السور الأخرى فهي مرتبة ترتيبا توقيفيا عن طريق الوحي[4].

والقول الذي يرى أن ترتيب السور اجتهادي مستشهدا بترتيب السور في مصاحف الصحابة كأبي بن كعب، وعبد الله بن مسعود، فهو دليل ليس بالقوي لأن ما تم تأكيده من النصوص الصحيحة السابقة، هو أن جمع القرآن كله كتابة لم يتحقق إلاّ لعدد قليل جدّا من

---

(1) أخرجه مسلم، صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضل قراءة القرآن وسورة البقرة، ج1، ص361، رقم804.

(2) أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب الطب، باب النفث في الرقية، ج3، ص440، رقم5748.

(3) لم أعثر على أثر يبين كيف رتب أبو بكر الصديق سور القرآن في المصحف؟، في حين وجدت في الإتقان للسيوطي ترتيب السور في مصحف أبي بن كعب وعبد الله بن مسعود، حيث بدآ بالطوال والمثاني والمئين والمفصل وإن اختلف الترتيب في ذلك، وبتعبير آخر بدآ بالسور الطوال وختما بالسور القصار و أبي قرن بين الأنفال وبراءة، وابن مسعود ذكر براءة قبل الأنفال وبينهما خمسة عشرة سورة كاملة، أنظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج1، ص91،92، وأما ترتيب مصحف عثمان فهو نفس الترتيب الموجود بيننا الآن والذي تلقته الأمة بالقبول والإجماع ، والذي أريد أن أخلص إليه هو أن ترتيب عثمان للسور يخالف ترتيب أبي بكر الصديق في سورة "براءة "فقط، فاستنادا إلى قول ابن عباس تكون براءة في مصحف أبي بكر غير مقرونة بالأنفال كما هو الحال في مصحف ابن مسعود ، ولأن ابن عباس اعترض على ترتيب عثمان، ولو كان موافقا لترتيب أبي بكر ما اعترض عليه ، وأما باقي سور القرآن فالظاهر من قول ابن عباس أن عثمان لم يخالف أبا بكر في الترتيب. قال الزركشي:" والجمع الثالث وهو ترتيب السور كان في خلافة عثمان"، وقال "ولهذا كان لكل مصحف ترتيب ولكن ترتيب المصحف العثماني أكمل"، الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1،ص238، 262.

(4) أنظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج1، ص89.

الصحابة، واختلاف الروايات في عددهم بين أربعة أو خمسة، وليس أبيّ وابن مسعود من هؤلاء، ولو اعتبرنا أن ابن مسعود وأُبَيّ جمعا كل القرآن في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، فإن ترتيب الآيات في السور يستحيل، لأن النزول في كل مرة يتعلق بجزء من أجزاء سورة معينة، وهو كما أشرنا من الأسباب التي أدّت إلى عدم جمع القرآن في مصحف واحد في عهد النبوة، وقد روى مسلم عن عبد الله بن مسعود قال:" لقد قرأت على رسول الله - صلى الله عليه وسلم- بضعا وسبعين سورة "[1]،ويظهر من كلامه - رضي الله عنه- أنه لم يستكمل حفظ وكتابة القرآن إلا بعد وفاة النبي - صلى الله عليه وسلم- وإلى هذا أشار الإمام القرطبي[2] حين قال:" لم يكن الاختيار لزيد من أبي بكر، وعمر، وعثمان على عبد الله بن مسعود في جمع القرآن، وعبد الله أفضل من زيد وأقدم في الإسلام، وأكثر سوابق وأعظم فضائل، إلاّ أن زيدا كان أحفظ للقرآن من عبد الله إذ وعاه ورسول الله- صلى الله عليه وسلم- حي والذي حفظ منه عبد الله في حياة رسول الله - صلى الله عليه وسلم- نيف وسبعون سورة، ثم تعلم الباقي بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، فالذي ختم القرآن وحفظه ورسول الله - صلى الله عليه وسلم- حي أولى بجمع المصحف وأحق بالإيثار والاختيار "[3].

ولو افترضنا أن كتابة أُبَي وابن مسعود لمصحفيهما كانت بين وفاة النبي - صلى الله عليه وسلم- وجمع عثمان، فإن جمعهما ليس حجة، لأن النصوص الصحيحة في البخاري ومسلم التي أوردناها، تبين بدلالتها ومفهومها أن ترتيب السور أمر توقيفي، وقد جاء ترتيب السور في جمع عثمان مطابقا لها، ومصحف أبي وابن مسعود كان خاصا بهما، وربما رتباه حسب النزول أو رتباه بطريقة تسهل عليهما حفظه ومراجعته، فما كان خاصا لا يمكن أن يكون دليلا عاما، وفي الحديث النبوي ما يرد على قضية خاصة، يقول العلماء إنها قضية عين لا تتعدى إلى غيرها، وكذلك الشأن بالنسبة لترتيب أبي وابن مسعود، فهو قضية خاصة لا يمكن الاستشهاد بها على أن ترتيب السور اجتهادي، وتقديم الأخذ بالنصوص الصحيحة التي تتحدث عن ترتيب السور أولى من اهدارها، وأولى من الأخذ بمصحف أبي

[1] أخرجه مسلم، صحيح مسلم، باب من فضائل عبد الله بن مسعود وامه، ج 4، ص 1912، رقم2462.
[2] كان من الصالحين والعلماء والعارفين ومن مؤلفاته التذكرة، شرح النقص وقمع الحرص، توفي سنة 671هـ، أنظر: الداوودي، طبقات المفسرين، ج2، ص69، 70.
[3] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج 1، ص 53.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

وابن مسعود للقول بالاجتهاد، ومما يبطل الأخذ بمصحف ابن مسعود مثلا كدليل للقول بأن ترتيب السور أمر اجتهادي ما ناله مصحفه من معارضة شديدة من الصحابة، ويذهب الإمام النووي إلى أن مصحف ابن مسعود كان يخالف مصحف الجمهور، فأنكر عليه الناس وأمروه بترك مصحفه، و موافقة مصحف الجمهور[1]، وطلبوا مصحفه أن يحرقوه كما فعلوا بغيره، فاعترض عليهم، وبين فضائله وسوابقه[2]، وهذا ما يكشف عن عدم حيادية ونزاهة دعاة المنهج التاريخي المعاصر في تطبيقاتهم على مسألة التدوين، فقد مر بنا تشكيكهم في جمع عثمان بحجة وجود معارضة سياسية قوية له معتمدين في ذلك على روايات واهية و روايات صحيحة حمّلوها مالا تحتمل، وفي المقابل لا يتحدثون عن إنكار معارضة الأمة لمصحف ابن مسعود ومطالبتهم أن لا يخالف ما اجتمع الناس عليه، فإذا انتقدنا المنهج التاريخي بآلياته ومسالكه نقول بأن مصحف ابن مسعود لا يعتد به ولا يعتبر حجة؛ لأن مصحفه لقي معارضة شديدة من المسلمين، والمنهج التاريخي لا يعتد بحادثة أو قصة إذا جوبهت بالمعارضة من طرف آخر، ولكن يبقى إصرارهم وتشبثهم كبيرا بمصحف ابن مسعود فالقراءة الصحيحة للقرآن لا تتم -عندهم- إلا عن طريق الترتيب التاريخي للسور ترتيبا صحيحا على نحو قاطع مع شرط أساسي لا بد منه وهو أن لا تكون السورة غائبة من مدونة ابن مسعود ومدونة ابن عباس، ومن هنا تأتي استحالة قراءة سورة الفاتحة قراءة مفيدة لأنها غائبة عن مصحف ابن مسعود، وهو أمر مسلم به ولا يحتاج إلى نقاش، وكذلك تستحيل القراءة العلمية للمعوذتين لأن ابن مسعود كان ينكرهما إنكارا واضحا[3]، والغرض من إصرارهم الكبير في المقارنة بين ترتيب السور في المصاحف المختلفة ظاهر وجلي، ألا وهو محاولة اختراق النص القرآني وأنه تعرض للتحريف والنقصان.

ومن عيوب المنهج التاريخي في تطبيقاته على مسألة التدوين للقرآن الكريم الاهتمام بجانب من المسألة، مع إغفال الجوانب الأخرى، فمحمد عابد الجابري في كتابه مدخل إلى القرآن الكريم في حديثه عن ترتيب سور القرآن لم يورد إلاّ وجهة نظر واحدة، وهي أن

---

(1) يقصد به قطعا مصحف أبي بكر الذي أجمعت عليه الأمة، ولو كان تاريخ هذا الحديث بعد جمع عثمان فيقصدهما معا، لأن مصحف عثمان هو نفسه مصحف أبي بكر مع فروق طفيفة أشرنا إليها كالخط وترتيب سورة براءة.

(2) أنظر: النووي، شرح صحيح مسلم، ج 8، ص 208.

(3) أنظر: أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ص118.

الترتيب اجتهادي، وقد حاول استخراج ضوابط الترتيب، فأورد ضابطين الأوّل هو معيار الطول والقصر والثاني هو المكي والمدني، وهو في ذلك كثير الاعتماد على ما في كتاب الإتقان للسيوطي، فكان على الأقل بالنسبة للجابري أن يورد الأقوال المختلفة، ويرجح ما يراه صائبا عنده، ولكنه أغفل الأقوال الأخرى في ترتيب السور، وشرع في وضع ضوابط ترتيب يريد أن يوهم القارئ أن الترتيب مسألة اجتهادية تخضع لمعايير نسبية تقبل المناقشة والمراجعة[1].

جـ- لا يكتب عثمان-رضي الله عنه- شيئا من القرآن في المصحف إلا بعد عرضه على جمع من الصحابة[2]، فعمله ليس فرديا ولا استبداديا، بل ينقسم إلى قسمين جليلين يظهران مدى موضوعية عمله واتساعه ليشمل أغلب أفراد الأمة، فقد قام أولا بتشكيل لجنة رسمية مكونة من أربعة أشخاص هم من خيرة الصحابة يترأسهم صاحب الدّراية والخبرة في الجمع والتدوين زيد بن ثابت؛ حيث قام بجمع القرآن في عهد أبي بكر الصديق، وكان موفقا في عمله، وبينّا في الورقات الماضية أنه استخدم منهجا تاريخيا دقيقا في الجمع، وأمَّا الثلاثة الباقون فهم من قريش التي نزل القرآن بلسانها، وهم عبد الله بن الزبير، وسعيد بن العاص، وعبد الرحمان بن الحارث بن هشام، وكان اختيار اللجنة على ملأ من الصحابة، ولم يكن سراً ولم يعترض على اللجنة أحد غير عبد الله بن مسعود كما تنقل الروايات، وابن مسعود اعترض على اللجنة لأنه يرى نفسه الأحق و الأجدر بهذه المهمة، والنصوص تثبت ذلك، فقد قال:" يا معشرِ المسلمين أُعزَلُ عن نسخ كتاب المصاحف[3]ويولاها رجل، والله لقد أسلمت وإنه لفي صلب أبيه كافر"[4]، وقوله :"والذي لا إله غيره ما من كتاب الله سورة

---

(1) أنظر: الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ج1، ص 233 وما بعدها .

(2) قال مصعب بن سعد:" قام عثمان فخطب الناس فقال: أيها الناس عهدكم بنبيكم ثلاث عشرة وأنتم تمترون في القرآن وتقولون قراءة أبي وقراءة عبد الله، يقول الرجل والله ما تقيم قراءتك، فأعزم على كل رجل منكم ما كان معه من كتاب الله شيء لما جاء به، فكان الرجل يجيء بالورقة والأديم فيه القرآن حتى جمع من ذلك كثرة، ثم دخل عثمان فدعاهم رجلا رجلا، فناشدهم: لسمعت رسول الله- صلى الله عليه وسلم- وهو أملاه عليك؟، فيقول: نعم، فلما فرغ من ذلك عثمان قال: من أكتب الناس؟، قالوا كاتب رسول الله- صلى الله عليه وسلم- زيد بن ثابت، قال: فأي الناس أعرب؟، قالوا: سعيد ابن العاص، قال عثمان: فليمل سعيد وليكتب زيد، فكتب زيد وكتب مصاحف ففرقها في الناس"، أخرجه ابن أبي داوود، كتاب المصاحف، ص208، 209

(3) الإمام ابن حجر في فتح الباري يلمس عذرا لعثمان في عدم إقحامه ابن مسعود في اللجنة المكلفة بجمع القرآن، اللجنة شكلت في المدينة، وابن مسعود كان في الكوفة، والعمل استعجالي لا يقبل التأخير، ولا يستطيع إحضار ابن مسعود، كما أن عثمان أرادا أن يستنسخ مصحف أبي بكر والذي قام بكتابتها هو زيد بن ثابت وكان موجودا في المدينة، وهو صاحب خبرة ومعرفة جيدة للكتاب، فاقتصر عليه وعلى مساعديه الثلاثة. أنظر: ابن حجر، فتح الباري، ج9، ص19.

(4) أخرجه ابن أبي داوود، كتاب المصاحف، ص191 .

إلاّ أنا أعلم حيث نزلت، وما من آية إلاّ أنا أعلم فيما نزلت، ولو أعلم أحداً هو أعلم بكتاب الله مني تَبلُغُه الإبل لركبتُ إليه"[1]، واعترض أيضا على ما قام به عثمان من إحراق المصاحف التي تخالف المصحف الإمام، فقد روي أن حذيفة بن اليمان قال لابن مسعود :"أما والله أن لو قد أتيت أمير المؤمنين لقد أمرته بغزق هذه المصاحف، قال عبد الله: إذا تغرق في غير ماء"[2].

و الإعتماد على معارضة ابن مسعود للتقليل من شأن عمل عثمان، ومحاولة إظهاره في مظهر العجز والقصور، وأنه عمل استبدادي وإقصاء للمخالفين، ومن ثم فرض وجهة نظر واحدة رسمية على الناس، ما هو إلا دعوى لا تقوم على دراسة صحيحة وتحليل عميق، فهي مجرد اصطياد للنصوص، و إبعادها عن سياقها التاريخي والاجتماعي، فعن علي بن أبي طالب – رضي الله عنه- أنه قال في حرق عثمان للمصاحف:" لو لم يصنعه هو لصنعته "[3]، وعن مصعب بن سعد قال: " أدركت الناس متوافرين حين حرق عثمان المصاحف فأعجبهم ذلك، وقال: لم ينكر ذلك منهم أحد"[4]، والعجب كل العجب أن ما يخضع للسياق التاريخي والاجتماعي، يحاول أصحاب المنهج التاريخي المعاصر قراءته بعيدا عن سياقه ليعطي لهم ما يريدونه من نتائج، وأما النص "القرآن" الذي لا يخضع لسياق اجتماعي أو تاريخي فهم يريدون قراءته كذلك، فموقف ابن مسعود من اللجنة المشكلة، ومن إحراق المصاحف هو الموقف الفردي، وليس موقف عثمان هو الفردي، فلم نعثر على نصوص تبين أن أحدا غير ابن مسعود كان معارضا لعمل عثمان، والدافع الذي جعل ابن مسعود يعارض في الأمرين هو أنه كان يرى في نفسه أهلية جمع القرآن، فحين استُبعد من اللجنة تحركت كوامن نفسه، وهو بشر يصيب و يخطئ، فقراءة موقف بن مسعود في سياقه التاريخي والاجتماعي العام يوصلنا إلى النتائج الصحيحة، فحين لا نعلم معارضا لعثمان غير ابن مسعود ولم يؤيده أحد من الصحابة، بل عارضوا ابن مسعود نفسه في ما ذهب إليه، وحين نرى أعضاء اللجنة يتمتعون بقدر كبير من المروءة والأمانة

---

(1) أخرجه مسلم، صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل ابن مسعود، ج2، ص 1150، رقم4463.
(2) أخرجه ابن أبي داوود، كتاب المصاحف، ص 180،181.
(3) أخرجه ابن أبي داوود، المصدر نفسه، ص177.
(4) أخرجه ابن أبي داوود، المصدر نفسه، ص178.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

العلمية، وتُشكّل اللجنة بإشراف رسمي من السلطة الحاكمة، ويتّسع عمل الجمع ليشمل غير الأعضاء الرسميين، كل هذه الحقائق تجعلنا نقارن بين موقف عثمان وموقف ابن مسعود لنقول ببساطة إن ابن مسعود أخطأ في معارضته، وليس عيبا ولا قدحا في شخصه، فالصحابة هم بشر وموقفهم أو موقف غيرهم من الذين جاءوا بعدهم لا يؤخذ كمسلمة لا تقبل نقاشا أو ردا، وإنما تؤخذ أو تردُّ بضوابط ومقارنات كمحاكمتها إلى النصوص الصحيحة وقراءتها في سياقها لمعرفة هل يوجد مخالف لها أولا؟، وإذا كان المخالف موجوداً فأي الرأيين أكثر أنصارا؟، وما هي الدّوافع إلى كلا القولين وما أدلتهما؟.

وأما مسألة إحراق المصاحف فقد وقف عندها أصحاب المنهج التاريخي للتشكيك في عملية الجمع، وإبعاد الموضوعية والمصداقية عنه، فمن العقبات التي تعترض الدراسة، التاريخية الصحيحة للقرآن في نظرهم ذلك التدمير الإداري للوثائق كتدمير المصاحف الجزئية للقرآن، وهذا الفعل كان من أجل أن تضمن انتصار النص الرسمي المغلق أو مصحف عثمان"[1]، فهم يرون أن مصحف عثمان لا يمكن التأكد من صحته ما لم نمارس عليه منهجا نقديا، وذلك بمقارنته بالوثائق والمصاحف التي أحرقت لمعرفة مواطن الاتفاق والاختلاف بينها، وما يطلبونه يعتبر قفزا على الحقائق والتفافا عليها من طرق ملتوية بتفكيك المفاهيم ثم إعادة تشكيلها وفق منظورهم، فمصحف عثمان قبل أن يكتمل في رسمه وترتيبه خضع لما يريده المنهج التاريخي، فجمعت الوثائق في الجمع الثاني "عهد أبي بكر الصديق" ،وقام زيد بنقد صارم لها معتمدا على المنهج المقارن، وفي ضوء ذلك تشكل مصحف أبي بكر الذي يُعدُّ الوثيقة الأساسية والمصدر المهم في جمع عثمان، فالوثائق الأصلية التي اعتمدت في تشكيل القرآن لم تُدمَّر ولم تحرق، وهي تلك الصحائف والرّقاع التي كتب عليها القرآن في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، واعتمد عليها زيد في كتابة المصحف، والأكثر من ذلك أن الجمع الثالث في عهد عثمان - رضي الله عنه- لم يقتصر على مصحف أبي بكر فقط، بل إنه جمع الناس حوله وطلب من كل رجل أن يحضر ما عنده من الوثائق التي كتب عليها آيات القرآن التي سمعها في حضرة النبي عليه السلام، وقد جمع عثمان عددا كبيرا من الوثائق، و شكل بعد ذلك اللجنة التي يترأسها زيد بن ثابت،

[1] أركون، الفكر الإسلامي واستحالة التأصيل، ص 151.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

وقامت بكتابة مصحف عثمان اعتمادا على مصحف أبي بكر، واعتمادا على الوثائق الكثيرة التي جمعها[1]، وأما النسخ التي أحرقها عثمان- فإنها وفق المنهج التاريخي- ليست أصلية وإنما هي وثائق ثانوية ومساعدة، فمصحف ابن مسعود على سبيل المثال في ترتيب سوره نجد سورة براءة جاءت ثامنة في الترتيب وهي من السور الأخيرة نزولا[2]، فهذا الترتيب يدل على أنه كتب مصحفه بعد عهد النبوة على الأقل، إذ لو كتب مصحفه في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، لرتب سور القرآن حسب النزول لا على ما هو موجود عنده في مصحفه، وكتابة مصحفه وفق ترتيبه للسور يستحيل في عهد النبي عليه السلام لما قلنا من اختلاف الآيات النازلة، ففي كل مرة كانت الآيات توضع في سورة من السور، وقلنا أن هذا من الأسباب التي حالت بين النبي- صلى الله عليه وسلم- وبين جمع القرآن في مصحف واحد.

والأمر الآخر الذي يجعل عمل عثمان موضوعيا، وبعيدا عن التسلط والإقصاء، هو أنه لم يكتف باللجنة التي تتكون من أربعة أشخاص، وكلفت بنسخ المصاحف، فهو - رضي الله عنه - وسّع عمله ليشمل بقية الصحابة، فأفراد اللُّجنة في حالة تمسُّك كل فرد برأيه وعدم حصول التوافق بينهم، يرفع الأمر إلى خليفة المسلمين للنظر فيه، وذلك بحضور الصحابة، وكانوا إذا اختلفوا في شيء من القرآن أخَّرُوه حتى ينظروا آخرهم عهدا بالعرضة الأخيرة فيكتبوا قوله[3].

فعثمان لا يفصل في خلاف اللجنة وحده، وإنما يجمع ما استطاع من الصحابة ليناقشهم فيما اختلفت فيه اللجنة للتوصل إلى الضبط الصحيح لرسم الكلمات القرآنية، وفي تشكيله اللجنة أيضا قام باستشارة غيره من الصحابة، لتكليف من هو أهل للجمع، وليكون عمله محل إجماع وقبول من المسلمين، فما يذهب إليه دعاة المنهج التاريخي من تسلط عثمان لا يثبت على ساق ولا يقف أمام النقد العلمي وما تدل عليه الروايات الصحيحة، فتيزيني يتحدث عن جمع القرآن في عهد عثمان على أنه تم في ظل الخصومة والصراع على عملية الجمع، وهنا تدخل عثمان لأنه يمتلك القرار السياسي والسلطوي فأقصى النسخ

---

(1) أنظر: ابن أبي داوود، كتاب المصاحف، ص208، 209 .

(2) أنظر: ترتيب السور في مصحف ابن مسعود عند السيوطي في الإتقان في علوم القرآن،ج1، ص 92.

(3) أنظر: ابن أبي داوود كتاب المصاحف، ص33.

القرآنية الأخرى بإحراقها، وقام باضطهاد خصمه القديم عبد الله بن مسعود، فاستطاع بقوة السلطة أن يفرض على المسلمين نسخة واحدة من القرآن ويلغي ما عداها[(1)].

ونستخلص في نهاية هذا الفصل بعد عرض المباحث الثلاثة المتعلقة بالجموع الثلاثة أن عملية جمع القرآن لم تكن بالبساطة والسذاجة التي يصورها دعاة المنهج التاريخي المعاصر، ولكنها كانت عملية منهجية في غاية الدقة، وبعد أن قمنا باستعراض الوثائق التاريخية(النصوص) التي تتحدث عن عملية الجمع، سواء كانت النصوص صحيحة أم دون ذلك، اكتشفنا أن المسلمين سبقوا غيرهم إلى المنهج التاريخي، وأسسوا لخطواته المهمة، وقاموا بتطبيق ذلك على الجمع الثاني والثالث للقرآن في عهد أبي بكر وعثمان رضي الله عنهما، وتطبيق المنهج التاريخي بقواعده الأساسية على القرآن الكريم لا يتنافي مع مصدره الإلهي وبعده الميتافيزيقي، فالمنهج التاريخي الذي لا يغلف بطابع أيديولوجي ولا يمارس بناء على خلفيات فكرية معينة، يستطيع دراسة الأشياء المادية، ويستطيع دراسة الدنيوي ويتوصل إلى نتائج صحيحة كالتي توصل إليها زيد بن ثابت مرتين في الجمع الثاني والثالث، والقرآن فيه جانبان جانب مادي يخضع للمنهج التاريخي، وغيبي يخضع للنقل الصحيح والإيمان الصادق، لكن المشكلة بالنسبة للمنهج التاريخي المعاصر في دراسته للقرآن الكريم أنه لا يريد أن يتحلى بالحياد والنزاهة العلمية، ولا يريد أو لا يستطيع أن يتخلص من خلفيته الفكرية والنفسية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن المنهج التاريخي المعاصر جنح بشكل كلي إلى المادي والدنيوي، واستبعد تماما البعد الغيبي (الميتافيزيقي)، وما دامت هذه هي صفة المنهج التاريخي، فإن الغرض من تطبيقه واضح لا خفاء فيه، وهو إثبات دنيوية القرآن، وأنه حدث بشري ذو أبعاد مادية تجلى في سياق تاريخي معين.

ونستخلص أيضا من هذا الفصل وجود روايات كثيرة ومتناقضة أحيانا اعتمد عليها المنهج التاريخي لزحزحة القناعات وخلخلة المفاهيم، ولا تتم الزحزحة والخلخلة إلا بالتشكيك في صحة الجمع، فكأن لسان حال دعاة المنهج التاريخي يقول: إذا سلمنا مع المسلمين في صحة الوحي وأنه من عند الله، وسلمنا كذلك بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم، فهل نسلم بصحة الجمع وأن القرآن الذي بأيدينا لم يتطرق إليه التحريف بالزيادة أو

(1) أنظر: طيب تيزيني، النص القرآني، ص371 وما بعدها.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

النقصان؟، هذا الإستفهام هو أحد المحاور الأساسية التي اشتغلوا عليها طويلا، ولكن طريقتهم في التشكيك أو في تطبيق المنهج التاريخي كما يزعمون لا تكاد تقوم على ساق، ولا تتماسك أمام النقد العلمي، فهم يعتمدون على الروايات الضعيفة أو المكذوبة ويتجاهلون بصفة تكاد تكون مطلقة الروايات الصحيحة، ولا يمارسون أي طريقة في نقد الروايات أو ما يعرف بدراسة السند، فلم أعثر على مثال واحد يقوم فيه مؤرخ ينتمي إلى المدرسة الإستشراقية أو الحداثية بدراسة سند الرواية بالطرق العلمية، وقد صرح هشام جعيط صراحة فقال: " ولئن كانت الأسانيد لا تعتمد بالنسبة للمؤرخ، بل فقط متن الرواية"[1]، فأهم خاصية نلمسها في منهجهم وهم يدرسون القرآن في بنائه الخارجي (السند وشكل النص) هو انتقاء الروايات من كتب معينة ككتاب الإتقان والمصاحف دون النظر إلى صحتها أو ضعفها، ثم توظيفها بما يخدم رؤيتهم للقرآن الكريم؛ حيث يلوون أعناق النصوص ويحملونها ما لا تحتمل كي تنساق مع رؤيتهم.

ونستخلص أيضا أن الحفظ هو الأصل عند المسلمين، فهو يؤخذ سماعا وحفظا، وأما كتابته في الوثائق والمصاحف فليست أصلا عندهم، وكل ما يثار من الشبهات كالفصل بين التنزيل والتدوين وحرق المصاحف، كل ذلك لا يؤثر شيئا على صحة الوحي ما دام ينقل حفظا وسماعا، وحتى لو اعتبرنا هذه الشبه تحظى بقيمة علمية، ولكننا إذا جابهناها بطريقة المسلمين في تلقيهم ونقلهم للقرآن لتهافتت تلك الشبه واضمحلت.

وقد سمينا جمع القرآن في عهد النبوة بالجمع الأول، والجمع في عهد أبي بكر بالجمع الثاني، والجمع في عهد عثمان بالجمع الثالث، وخالفنا بعض علمائنا الأجلاء الذين ألفوا في موضوع جمع القرآن، فسموا جمع أبي بكر بالجمع الأول، وجمع عثمان بالجمع الثاني، وأما سبب مخالفتنا لهم فيرجع إلى كون الجمع في عهد النبوة لا يختلف كثيرا عن الجمع في عهد أبي بكر وعثمان رضي الله عنهما، فالقرآن كتب كله في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم، وكانت الآية من القرآن تكتب بين يدي رسول الله حال نزولها قبل أن ينفض مجلسه، وكانت الآية أيضا منها نسختان فأكثر إلا الآيتين الأخيرتين من التوبة وآية

---

(1) هشام جعيط، الوحي والقرآن والنبوة، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1(1999)، ص35.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

الأحزاب فلم يكتب منهن إلا نسخة واحدة، والأكثر من ذلك وجود عدد من الصحابة جمعوا القرآن كله مكتوبا قبل وفاته صلى الله عليه وسلم.

ومن جهة أخرى فإن الجمع كما قال الزرقاني وغيره- وقد أشرنا إلى هذا- يأتي بمعنى الحفظ أو الجمع في الصدور، وقد مات رسول الله والقرآن جمع كله في صدر غير واحد من أصحابه، فالجمع سواء في السطور أم الصدور ما كان يتم بشكل تلقائي أو فوضوي، فالجمع في السطور نستطيع أن نلخص خطواته المنهجية في ما يلي:

أ- سماع الآية من فم رسول الله - صلى الله عليه وسلم- كما أنزلت.

ب- كتابتها على الفور دون تراخي بين يدي رسول الله عليه السلام.

ج- أن يقوم أكثر من كاتب بكتابة آية واحدة؛ أي أن يتوفر أكثر عدد من النسخ للآية الواحدة.

وأما الخطوات المنهجية للجمع في الصدور فنوجزها كالتالي:

أ- السماع الجيد للآية القرآنية.

ب- حفظ عدد قليل من الآيات لا يتجاوز في الغالب عشرة .

ج- سؤال رسول الله عن المعاني المشكلة و الألفاظ المبهمة لأن الفهم يسهل الحفظ.

د- كانوا يستعينون على الحفظ بتطبيق التوجيهات والأوامر الموجودة في الآيات، فالتطبيق العملي يساعد كثيرا على ترسيخ المحفوظ في الصدور.

هذه الأسباب مجتمعة هي التي جعلتنا نصطلح على الجمع في عهد النبوة " الجمع الأول".

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

الفصل الثاني:

نقد تطبيقات المنهج التاريخي على أهم المسائل المتعلقة بتدوين القرآن الكريم.

المبحث الأول:

نقد تطبيقات المنهج التاريخي على مسألة ضبط رسم النص وتحسيناته.

المبحث الثاني:

نقد تطبيقات المنهج التاريخي على مسألة أسباب النزول.

المبحث الثالث:

نقد تطبيقات المنهج التاريخي على مسألة النسخ.

المبحث الأول:

نقد تطبيقات المنهج التاريخي على مسألة ضبط رسم النص وتحسيناته.

المطلب الأول:

الرسم العثماني:

مسألة الخط الذي كتب به القرآن الكريم، والتي اصطلح عليها بالرسم العثماني نسبة إلى عثمان رضي الله عنه، اختلفت فيه أقوال العلماء بين من يراه أمرا توقيفيا، ومن يراه أمرا توفيقيا، وكل فريق حاول أن ينتصر لمذهبه بما لديه من أدلة، فالفريق الأول: يعتبر الرسم العثماني توقيفيا لا مجال فيه للاجتهاد، وهو قول الجمهور، ويستشهد بكتابة القرآن في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، فكثير من الصحابة كانوا يكتبون القرآن بما تيسر عندهم من أدوات الكتابة، واستطاع بعضهم أن يجمع كل القرآن كتابة، فتعارف الصحابة على نوع من الخط يكتب به القرآن، والنبي كان بين ظهرانيهم، ولم يؤثر عنه أنه طلب من أحدهم أن يكتب بخط مخالف للخط الذي كان يكتب به القرآن، بل أقرهم على الخط الذي يكتبون به، ولم يؤثر أن صحائف القرآن انتقلت إلى قبائل عربية لتكتب بخط مغاير، وبه أجمع الصحابة أمرهم على نوع من الخط يؤلفون به الآيات والسور حين لم يرد نص يرشد إلى الكتابة بخط معين أو بأنواع أخرى من الخطوط، ومن هنا يتبين أن شأن الخط أمر توقيفي، وحين جُمع القرآن في زمن أبي بكر قام زيد بن ثابت بنقل المكتوب المتفرق من اللخاف والعسب والرقاع، وكتبه في مصحف واحد بطريقة أشبه ما تكون بعملية الطباعة في وقتنا، فهو نقل الخط المدون في زمن النبي عليه السلام، ووضعه في مصحف واحد، ونفس الأمر قام به عثمان بن عفان[1] في عملية الجمع الثالثة؛ حيث أخذ مصحف أبي بكر من حفصة بنت عمر-رضي الله عنها- واستنسخ منه عدة مصاحف ثم أعاده إليها، فعمله -رضي الله عنه- يتمثل في طبع مصحف أبي بكر في عدة نسخ، ومنه نستنتج أن الرسم العثماني توقيفي ولا مجال فيه للاجتهاد[2].

---

(1) أنظر: الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ص310 .

(2) أنظر: عبد الفتاح شلبي، رسم المصحف العثماني وأوهام المستشرقين في قراءات القرآن الكريم، دوافعها ودفعها، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط4 (1419هـ-1999م)، ص103 وما بعدها.

و كرّه هذا الفريق ذِكر أسماء السُور، ورسم فواتحها وعدد آياتهن[1]، وكرّه بعضهم أن يُذكر خاتمة سورة كذا، وكرّهوا التعشير والتفصيل[2]، وكان عبد الله بن مسعود يحُكّ التعشير من المصحف[3]، و رُوي عن ابن عمر - رضي الله عنهما - قال: "جرّدوا القرآن ولا تخلطوه بشيء" وقال ابن مسعود:" جردوا القرآن[4]، "وسئل أيضا رحمه الله فقيل له:" أرأيت من استكتب مصحفا اليوم، أترى أن يكتب على ما أحدث الناس من الهجاء اليوم؟، قال : لا أرى ذلك، ولكن يُكتب على الكِتبة الأولى[5]، ورُوي أيضا أنه سُئل عن الحروف التي تكون في القرآن مثل الواو والألف، أترى أن تغير من المصحف إذا وُجدت فيه كذلك؟، فقال: لا[6]،وقال أحمد: " تُحرم مخالفة خط مصحف عثمان في ياء أو واو أو ألف أو غير ذلك "[7]، وقال أبو بكر البيهقي:" من كتب مصحفا فينبغي أن يحافظ على الهجاء التي كتبوا به تلك المصاحف، ولا يخالفهم فيها، ولا يغيّر مما كتبوه شيئا، فإنهم أكثر علما، وأصدق قلبا ولسانا، وأعظم أمانة منا، فلا ينبغي أن نظن بأنفسنا استدراكا عليهم"[8]، وقال الزّمخشري في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَقَالُواْ مَالِ هَـٰذَا ٱلرَّسُولِ يَأۡكُلُ ٱلطَّعَامَ ﴾[الفرقان /7]: " وقعت اللّام في المصحف مفصولة عن هذا، خارجة عن أوضاع الخط العربي، وخط المصحف سُنة لا تغير".

والفريق الثـــاني: يرى أن كتابة المصاحف لم يفرض الله على الأمة شيئا منها، وإنما غالى كتاب القرآن وخطاط المصاحف فوضعوا رسما بعينه دون غيره يكون واجبا عليهم، ويتركوا ما عداه، والواجب لا يدرك إلا بالسمع والتوقيف، وليس في نصوص الكتاب ولا في مفهومه ما يشير إلى أن رسم القرآن وضبطه لا يجوز إلا على وجه مخصوص، ولا نص من السنة يوجب ذلك، ويدل عليه، ولا أجمعت الأمة على اعتبار الرسم العثماني واجبا، وحتى القياس الشرعي لا نجد فيه ما يوصل إلى هذا، والسنة النبوية تدل على خلاف ما يعتبره القول

(1) أنظر: أبو عمر الداني، المحكم في نقط المصحف، تحقيق عزة حسن، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط2(1380هـ)، ص 17.
(2) التعشير: وضع علامة بعد كل عشر آيات من القرآن، التفصيل: هو تفصيل ما جاء موجزا في القرآن وذلك بإثبات المحذوف إيجازا بعد الكلمة، أنظر: الدّاني، المصدر نفسه، ص15.
(3) أنظر: المصدر نفسه، ص15.
(4) أنظر: المصدر نفسه، ص11.
(5) أنظر: المصدر نفسه، ص12.
(6) أنظر: الزركشي ، البرهان في علوم القرآن، ج1 ، ص379.
(7) أنظر: المصدر نفسه، ج1، ص379.
(8) أنظر: المصدر نفسه، ج1، ص379.

الأول من أن سكوته - صلى الله عليه وسلم- دليل على إيجاد خط بعينه، ولكن سكوته يقتضي التوسعة على كتاب الوحي، وإشارة ضمنية لهم أن يكتبوا القرآن بأي خط، ييسر لهم تلاوة القرآن، فهو- صلى الله عليه وسلم- كان يأمر بكتابة القرآن، ولم يبين لهم خطا معينا للكتابة، ولذلك اختلفت خطوط المصاحف، فالقرآن يكتب بالحروف الكوفية، كما يكتب بالخط والهجاء القديمين، ويكتب بالخطوط والهجاء المحدثة، وكثير من خطوط المصحف حروفها مختلفة ومتغايرة الصورة، فالخطوط ما هي إلا علامات ورسوم تجري مجرى الإشارات والعقود والرموز، وكل من ادعى أنه يجب على الناس رسم مخصوص وجب عليه أن يقيم الحجة، وممن ذهب إلى هذا القول أبوبكر الباقلاني[1] وابن خلدون وهما أحد أقطاب القول بتوفيقية الرسم العثماني، وأنه أمر اجتهادي تجوز مخالفته[2]، وأفتى العز بن عبد السلام بجواز كتابة المصحف بالهجاء المألوف عند الناس، بل هو يوجب ذلك خشية وقوع التغيير في القرآن من قبل الجُهّال[3]، وقد ذهب ابن خلدون في رسم المصحف فقال: "فكان الخط العربي لأوّل الإسلام غير بالغ إلى الغاية من الإحكام والإتقان والإجادة، ولا إلى التوسّط لمكان العرب من البداوة والتَّوَحُّش وبعدهم عن الصّنائع ، وانظر ما وقع لأجل ذلك في رسمهم المصحف؛ حيث رسمه الصّحابة بخطوطهم ، وكانت غير مستحكمة في الإجادة، فخالف الكثير من رسومهم ما اقتضته أقيسة رسوم صناعة الخط عند أهلها[4].

وفي المسألة قول ثالث يرى أن الرسم العثماني اصطلاحي ليس من عند النبي عليه السلام ،ولا يجوز مخالفته[5]، لأن الأمة الإسلامية تلقته بالقبول والإجماع، والتقيد به يبعد عن القرآن كل تغيير أو تحريف في كتابة حروفه وكلماته، فلو فتح المجال للناس أن يكتبوا المصاحف بأي نوع من الخطوط وبمختلف الرسوم الإملائية الشائعة، فإن ذلك سيؤدي إلى تعدد الرسوم الإملائية للمصاحف، ويشكل التناقض فيما بينها، تصل إلى حد القطيعة تماما مع المصاحف العثمانية الأولى، وقد يحدث تصحيف في بعض الكلمات القرآنية، ولذلك فكثير من

---

(1) ملقب بشيخ السنة ولسان الأمة، من أهل البصرة، وسكن بغداد، توفي سنة304هـ. أنظر: ابن فرحون، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق مأمون بن محي الدين الجنان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1(1996م)، ص363.

(2) أنظر: الزرقاني، مناهل العرفان، ج1، ص313.

(3) أنظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص379.

(4) ابن خلدون، المقدمة، ص399.

(5) قال سعيد فكرة: " أميل إلى القول بأنه توفيقي فإن الإجماع الذي انتهت إليه الأمة بضرورة إعتماد الرسم العثماني يزيد رجحان القول بضرورة اعتماد الرسم العثماني في كتابة ألفاظ وكلمات القرآن" سعيد فكرة، مخالفة الرسم العثماني خرق للإجماع ومخالفة شرعية، مجلة الأحياء، كلية العلوم الإسلامية و الاجتماعية، باتنة، الجزائر، العدد5، ص43.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

الفقهاء قديما كانوا لا يجيزون تنقيط أو تشكيل المصاحف الأم " المصاحف العثمانية "، وتساهلوا بالنسبة لما عداها من المصاحف، وهذا من أجل تسهيل قراءة القرآن على الناس(1)، فالإمام مالك أباح النقط في المصاحف التي يتعلم فيها المتعلمون، وأما أمهات المصاحف فلم يبح ذلك(2).

والقول الثالث هو الأقرب إلى الصواب، فهو يخالف القول الأول والثاني، يخالف الأول في أن الخط أمر اصطلاحي وليس توقيفي، ويخالف القول الثاني في وجوب الالتزام بالرسم، ولا يجوز مخالفته(3)، ورجحنا هذا القول لنقطع الطريق أمام دعاة المنهج التاريخي الذين يقولون بتطور النص القرآني وتضخمه لفظيا ودلاليا، فلو اعتبرنا الخط توقيفيا، فماذا نقول في التحسينات والإضافات التي طرأت عليه؟، إنه لا يوجد جواب حاسم في القول الأول لرد شبهة من يقول بأن النص القرآني امتدت إليه يد الإنسان زيادة ونقصا، وإضافة وحذفا، ولكن حين نقول: إن الخط أمر اصطلاحي أجمعت عليه الأمة، وليس توقيفيا من عند النبي صلى الله عليه وسلم، فهنا نفصل بين النص المأخوذ سماعا، وهو الأصل في تلقي القرآن الكريم، وبين الخط الذي كتب به، فإذا فصلنا بين الأمرين فإن القرآن ثابت لا يتطور ولا يتغير، ولا تؤثر فيه البيئة التاريخية والاجتماعية للمسلمين، وأما الخط فهو وسيلة ينطق بها الكلام، وما يطرأ عليه من تحسين وتطوير هو من قبيل تيسير تلاوته على الناس.

وفي القول الثالث قضية مهمة وهي أنه لا يجوز مخالفة الرسم العثماني؛ لأن مخالفته تؤدي إلى تعدد الخطوط وكثرتها، مما يغير بنية الكلمة، فيتغير نطقها فيحصل اللحن والعجمة في كلام الله، كما أن القول بعدم جواز كتابة القرآن بغير الرسم العثماني توفيق وجمع للأقوال المختلفة في مسألة رسم المصحف، فمن يرى أن الرسم توفيقي يتفق معه الرأي الثالث في القول بعدم جواز خرق الإجماع ومخالفة الرسم، وفي نفس الوقت يوافق القول الذي يرى أن الرسم اصطلاحي واجتهادي، فيقرب بذلك القول الثالث بين القولين الأول والثاني، ويدفع ما

(1) أنظر: غازي عناية، هدى الفرقان في علوم القرآن، دار الشهاب، باتنة، الجزائر،ط1(1408هـ، 1988م)، ج1، ص274.
(2) أنظر: الداني، المحكم في نقط المصحف، ص14.
(3) توجد حكم جليلة من بقاء المصحف على الرسم العثماني وأهمها: أخذ القراءات المختلفة من اللفظ المكتوب بكتابة واحدة مثل "و تمت كلمت ربك صدقا وعدلا"، قراءة الإفراد " كلمت"، ولو لم تكتب بهذه الصيغة لفاتت قراءة الجمع، ومن الحكم أيضا أن لا يكون المصحف عرضة لمن تُسول له نفسه التحريف والتبديل، ومن الحكم أيضا الاقتداء بما أجمع عليه الصحابة رضوان الله عليهم. أنظر عبد الحميد مهدي، أمة القرآن، دار الشهاب للنشر والتوزيع، الجزائر، 1987م، ص 80 .

يثار من المسائل والتناقضات الشكلية بين الكلام الشفوي والكلام المكتوب، وما يمكن أن يؤدي إلى تناقضات بفعل تعدد الخطوط وكثرتها.

وأما تطبيقات المنهج التاريخي على مسألة الرسم فيتطرق إليها محمد أركون من مسألة تطوير التدوين والكتابة محاولا أن يلفت الأنظار إلى التناقض الموجود بين الثقافة الشفاهية والثقافة الكتابية، فالأولى تمثل حسب رأيه مجتمعا أسطوريا غيبيا، والثانية تتحدث عن مجتمع يتجاوز كل التركزات اللفظية والغيبية، متحررا من سلطتها في إنتاج المعرفة، لذا فإن المعرفة الموضوعية(الإبستيمية)لا تتحقق إلا من خلال آفاق الثقافة الكتابية [1].

وكلام أركون عن الفكر الإسلامي عموما والقرآن خصوصا - حسب هذه الفكرة- يتضمن مغالطتين، الأولى: هي الفصل بين الشفوي والكتابي، وهذه المسألة قد أثبتنا بالدليل الصحيح تهافتها، وأنه لا توجد مسافة زمنية تفصل بينهما، والثانية: تتعلق بالكتابة، والكتابة بمفهومها العام بداية من الخط الذي رسم به الكلام الشفوي الذي يعتبره أسطوريا يغوص في الغيبيات التي لا علاقة لها بالمنطق والواقع، حيث أن الكلام المكتوب هو الذي يحرر العقل ويمكنه من الإنتاج المعرفي، حتى يصل إلى المعرفة الموضوعية الإبستيمية، وكلامه هذا يفتقد إلى الدقة العلمية، لأن الحقيقة الذهنية لا تلتمس بواسطة اللفظ فقط، و إنما تلتمس بالرسم أو بالعيان أو الطبيعة، فاللغة الشفوية إذا اعتبرناها سابقة للكتابة، فلا يعني ذلك أن المعرفة الناتجة عنها أسطورية غيبية، فالله تعالى حين تُحدث عن آدم قال:﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلۡأَسۡمَآءَ كُلَّهَا﴾[البقرة/31]، فالتعليم في الآية ليس هو الكتابة، ولكنه التلقين الشفاهي المبني على الموضوعية والمعرفة بعيدا عن الفهم الخرافي أو الأسطوري، فابن عباس في تفسيره لهذه الآية قال: هي الأسماء التي يتعارف بها الناس: إنسان ودواب، وسماء وأرض، وسهل وبحر، وخيل وحمار، وقيل هي أسماء كل دابة وكل طير وكل شيء [2]، وليس هذا الموقف قاصرا على علماء الدين فقط، فحتى علماء اللغة يتبنون هذا الموقف وهو أن لغة العرب توقيف والدليل على هذا المذهب هو إجماع العلماء على الإحتجاج بالشواهد اللغوية فيما يختلفون فيه أو يتفقون عليه، ولو كانت اللغة مواضعة واصطلاحا لم يكن في الاحتجاج بالشواهد الشعرية

(1) أنظر: محمد أركون، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد29، ص43.
(2) أنظر: ابن كثير، مختصر تفسير بن كثير، ج1، ص59.

وغيرها أي معنى لأن كلام المتأخرين قد يكون أفضل من كلام الأوائل(1)، وأما كون أبي الأسود الدؤلي أول من وضع العربية والخليل بن أحمد الفراهيدي أول من وضع العروض فإن هذا لا ينكر، فالعلمان قد كانا قديما وأتت عليهما الأيام وقلا في أيدي الناس ثم جددهما هذان العالمان(2).

واللغة الشفاهية إذا منذ بداية التاريخ الإنساني حسب الآية السابقة كانت في غاية الدقة والموضوعية، وبعيدة عن الأسطورة، وأما محاولة كثير من المؤرخين والباحثين إقناع الناس بأنَ الفكّر الأسطوري(3)وليد اللغة الشفاهية فهو غير صحيح، ولكنه مرحلة عرضية مرضية تصيب الفكر الإنساني في حالات ضعفه وقصوره، والاعتماد على اللغة المكتوبة ودراسة تطورها لتوليد المعاني منها، وإبعادها قدر المستطاع عن اللغة الشفاهية، وخاصة في تطورِ رسم المصحف هو الخطأ بعينه، فكلام الله متعال عن المكان والزمان، ومتعال على القوالب اللغوية، وما وضع الرسم- كما قلنا- إلا لتسهيل التلاوة على الناس وربطهم بالقرآن، ودعوى تطور وتضخم النص القرآني، والرسم العثماني لا يبنى على دليل صحيح، بل على شبهات اصطلح عليها العلماء بتحسين الرسم، وما عُثِر عليه من المخطوطات التاريخية النادرة تكشف التشابه الكبير بين الخُطوط بداية من رسائل رسول الله صلى الله عليه وسلم، وانتهاء بخطوط المصاحف في القرن الثاني والثالث للهجرة.

ومن المسائل المتعلقة بالرسم اختلاف المصاحف فيما بينها زيادة ونقصا في محتواها، وكل ما في المصاحف المخالفة للمصحف الإمام هو شروح لبعض الآيات كتبوها في مصاحفهم، وليست نصا يدخل في متن القرآن(4)، وكان بعض الصحابة يكتب شروحه بلون مغاير لنص القرآن، وهذا دليل قوي على أن المراد من المكتوب باللون المخالف هو الشرح والبيان، وليس من القرآن، فالمصحف الإمام لم يكتب فيه إلا الكلام الذي عرضه جبريل على

(1) أنظر: أحمد بن فارس، الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تحقيق عمر فاروق الطباع، دار المعارف، بيروت، ط1 (1414هـ، 1993م)، ص36، 37.

(2) أنظر: المصدر نفسه، ص41.

(3) أركون يعتبر قصة أهل الكهف أسطورة، ويرى أن هناك فرقا بين الأسطورة والخرافة، فالأسطورة أكثر تاريخية وأوثق صلة معرفية بالبيئة، ويرى الآية من 29إلى30 من سورة التوبة تستحقان تفسيرا تاريخيا يقتضي الأخذ بعين الاعتبار الصراعات الجدلية القروسطية القائمة على امتلاك مطلق الحقيقة .أركون، الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب ،الجزائر1989م، ص 116،118.

(4) أنظر: صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان،ط10 (1977م)، ص257.

النبي في العرضة الأخيرة، فحذف عثمان التفسيرات والكتابات الجانبية من المصاحف، واستقر على ذلك رأي الصحابة والتابعين ومن تبعهم من المسلمين فأجمعوا عليه، ومن أمثلة الشروح والتفسيرات الموجودة في مصاحف الصحابة، قراءة ابن مسعود في مصحفه﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍۚ﴾" متتابعات " { المائدة/90}، وقد اعتبر العلماء كلمة "متتابعات" نوع من التفسير، فابن مسعود أضاف تلك الكلمة بعد أن سمعها من النبي- صلى الله عليه وسلم- في بيان حكم الصوم في كفارة اليمين، وهو أن يكون ثلاثة أيام متتابعات، ولو تفطن - رضي الله عنه- لجعل كلمة متتابعات بين قوسين أو على الهامش لينبه على أنها ليست من القرآن، فلم تكن هذه التحسينات في الكتابة معروفة عندهم، كما أنهم كانوا يعرفون النص الأصلي والتفسير، فمن شدة معاهدتهم كتاب الله أمنوا الخلط بين الكلامين فلم يحتاطوا كثيرا، ومن الأمثلة أيضا قراءة عائشة - رضي الله عنها- في مصحفها: ﴿ حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾[البقرة/238]، فزيادة "وصلاة العصر" تفسير منها - رضي الله عنها- للصلاة الوسطى التي اختلف فيها العلماء والأئمة منذ عهد الصحابة إلى عدة أقوال، فاختارت عائشة - رضي الله عنها- أنها صلاة العصر، وقد وردت إضافتها في بعض الروايات دون واو: "والصلاة الوسطى صلاة العصر"، فحذفت الواو تفسيرا للصلاة الوسطى وبيانا لها، ووردت في الروايات الأخرى بالواو "وصلاة العصر" وهو من عطف الأوصاف لا من عطف الموصوفات(1).

يحاول الجابري إثارة مسألة تتعلق بكيفية تلقي القرآن من فم رسول الله صلى الله عليه وسلم، فالمستمع إذا كان من قريش لا يوجد إشكال في إعادة قراءة المسموع، وأما المستمع إلى النبي- صلى الله عليه وسلم-إذا كان من القبائل الأخرى فهو يفهم القرآن إذا سمعه كما يفهم لغة قريش التي نزل بها كلام الله، فالإشكال ليس في السماع والفهم، وإنما يتعلق بقضية إعادة إنتاج نفس الكلام الذي سمعوه من النبي صلى الله عليه وسلم، فهم في هذه الحالة سيقرؤون القرآن بلغاتهم، فيقولون بدل "قال" "كال"أو بالغين "غال" أو بالهمزة "آل"، كما تفعل شرائح

---

(1) أنظر: يوسف القرضاوي، فتاوى معاصرة، مكتبة رحاب، الجزائر، 1963، ص62، 63.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں(ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

اجتماعية كثيرة في جميع الأقطار العربية[1]، ولا يتوقف الأمر في إعادة إنتاج النص عند تحويل بعض حروف الكلمة، وإنما يصل إلى ترجمة القبائل العربية بعض ألفاظ القرآن المنطوقة بلغة قريش إلى ما يرادفها في لغتها فيقولون مثلا "هلم" بدل "تعالي" أو "أقبل" بدل "إئت"[2].

وما أثاره الجابري يعتبر كلاما خطيرا في مضمونه؛ لأنه دعوة مبطّنة إلى احتمال تحريف القرآن الكريم نطقا وكتابة، وأن النص القرآني وصل إلينا بالترجمة والتحوير لبعض ألفاظه وتراكيبه، وهذه فكرة خاطئة لا تثبت على ساق، فالأدلة الكثيرة التي سقناها في جمع القرآن في الصدور والسطور تثبت أن القرآن الموجود بيننا نصه أصلي لم يطرأ عليه أي تغيير، وأما الجابري فلم يقم دليلا واحدا على دعواه، فلم يعمل شيئا أكثر من إثارة شبهة، وإذا سلمنا بأن القبائل العربية كانت تقرأ بعض ألفاظ القرآن بلغتها فتقول "كال" بدل "قال"، فإن هذا رخصة مؤقتة للتخفيف على الناس ولتمرين ألسنتهم على النطق الصحيح للنص الأصلي للقرآن، وهذا ما تحقق في أواخر حياة النبي صلى الله عليه وسلم حين نُسخت الأحرف الستة في العرضة الأخيرة وبقي حرف واحد يُقرأ به القرآن، وأما الترجمة للقرآن بلغة القبائل الأخرى - كما يزعم الجابري- فهذا غير صحيح إطلاقا ولا يوجد دليل يدعّم هذه الفكرة، فهلم وتعالي وإئت ألفاظ موجودة في النص الأصلي للقرآن الكريم، فالقرآن لم ينزل كله بلغة قريش، فهناك ألفاظ تستخدمها بعض القبائل العربية ولا تستخدمها قريش ونزل بها القرآن الكريم.

ويبدو من عمل عائشة وابن مسعود في مصحفيهما في تلك الأيام أنه لم تكن لديهم طريقة معروفة في الكتابة تفصل أصل النص عن التفسير كالأقواس والتهميش، فالكتابة في زمنهم لم تكن منتشرة، ولم تستهو الكثير منهم، حيث كانوا يعتمدون في حفظهم وتعلمهم على المشافهة والحفظ، وأما الكتابة فكانت وسيلة ثانوية يستخدمها القليل منهم[3].

المطلب الثاني:

---

[1] أنظر: الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ج1،ص172.
[2] أنظر: المرجع نفسه، ج1، ص172.
[3] أنظر: يوسف القرضاوي، فتاوى معاصرة، ص63.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

تحسين الرسم العثماني.

كان الرسم العثماني خاليا من النقط و الشكل، ولم يجد المسلمون حرجا في تلاوته، وإنما كانوا يقرؤون من المصاحف بطريقة صحيحة، وذلك يرجع إلى معرفتهم الفطرية بلغتهم وقربهم من عصر التنزيل القرآني(1)، والأكثر من ذلك أنهم كانوا يفرقون بين وجوه القراءات القرآنية المختلفة (2)، واستمر الأمر إلى أن اختلط العرب بغيرهم، ودخل كثير من الأعاجم في الإسلام فكثرت التصحيفات "الغموضات والإبهامات"، وكثرت التلحينات "الأخطاء في القراءات" فخيف على النص القرآني من التحريف، فظهرت الحاجة ماسّة ومُلحّة إلى تحسين الرسم العثماني لإزالة التلحينات و التصحيفات، وقد تحدثت الروايات على أن أبا الأسود الدؤلي هو أوّل من وضع نقط المصحف، وأن سبب وضعه النقط على المصحف يرجع إلى ما رآه من شيوع اللّحن في قراءة القرآن(3)، وأبو الأسود قد سمع شخصا وهو يقرأ قوله تعالى: ﴿ أَنَّ ٱللَّهَ بَرِىٓءٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾[التوبة/3]، فخفض لام رسوله، فعهد إلى أحد طلابه، وطلب منه أن ينقط نقطة فوق الحرف مباشرة إذا فتح فمه وأمام الحرف إذا ضُمّ، وتحت الحرف إذا خُفض ونقطتين فوق الحرف للتنوين المفتوح، وأمامه للتنوين المضموم وتحته للتنوين المجرور، والنقاط كانت توضع بلون مغاير للخط أو لرسم المصحف، وتغيير اللون لتمييز الأصل على الزيادة ، وأنها ضرورة لإزالة صعوبة النطق، وما فيه من اللحن والعُجْمة(4).

---

(1) أنظر: شعبان محمد اسماعيل، رسم المصحف وضبطه بين التوقيف والاصطلاحات الحديثة، ص87.

(2) عدم اعتماد العرب تنقيط وتشكيل الكلمات في جاهليتهم وبداية إسلامهم إلى أواخر الخلافة الراشدة وبداية الفترة الأموية يدل على أنهم كانوا يعتمدون على قرائحهم في حفظ الأشعار والرسائل والخطب، وأما الكتابة فكانت بالنسبة إليهم أمرا ثانويا تستخدم احتياطيا ولذلك لم تنتشر عندهم الكتابة وأدواتها وقلّ الكتّاب والقرّاء في زمنهم، وقدرتهم على نطق كلمة أو نص غير منقوط ولا مشكول يُظهر أن لهم سليقة لغوية وفراسة تمييز بين الكلمات تثير العجب في من يتأمّل حالهم، ومن هذا الوجه ندرك سرّا من أسرار إنزال القرآن بلغة العرب، فاللغة عند العرب قبل أن تكون كلمات وقواعد تضبط نطقهم هي فطرة تسري في نفوسهم، وفراسة نادرة تُميّز بين صحيح القول وخطئه، فحين نزل عليهم القرآن محّصوه بفطرتهم وسليقتهم، فوجدوه في قمة البيان وفصاحة اللغة، ولم يمحّصوه بالقواعد اللغوية والضوابط النحوية المختلفة التي تعارف عليها النُّحّات بعد ذلك، فالبناء اللغوي العربي قديما هو أكبر دليل على أن القرآن متعال عن الموروثات الثقافية والاجتماعية، وإنما هو وحي ويوافق صفاء الفطرة ونقاء العقل.

(3) الثقافة الكتابية عند العرب مأخوذة من الثقافة الشفاهية، فأبو الأسود الدّؤلي وضع القواعد النحوية في ضوء ما كان يسمعه مشافهة من كلام العرب ومن القرآن، وليس له علاقة بالصياغات النحوية اليونانية أو السريانية، والقول أنها انتقلت إلى المسلمين بترجمة كتب غيرهم كالفلسفة والمنطق الأرسطي هو قول غير صحيح.

(4) أنظر: الداني، المحكم في نقط المصحف، ص5، 6.

ثم جاء بعد أبي الأسود الخليل بن أحمد الفراهيدي[1]، فاستبدل النقاط الدائرية التي وضعها أبو الأسود وتلاميذه بعلامات واضحة فالفتحة إشارة صغيرة(-) فوق الحرف، والضمة واو صغيرة(ُ) أمام الحرف، والكسرة إشارة صغيرة(-) تحتَ الحرف، والتنوين في حالة الفتح مطتان(ً) فوق الحرف، وفي حالة الضم واوان صغيرتان(ٌ) أمام الحرف، وفي حالة الخفض مطتان تحت(ٍ) الحرف والسكون وضع علامة دائرة(ْ)، فوق الحرف والشدّة وضع العلامة(ّ)، والشكل الذي وضعه الفراهيدي للخط هو المعمول به الآن[2]، وعملية تحسين الرسم وتطويره لم تكن عملا فرديا، وإنما كانت عملا رسميا تحت إشراف الخلفاء والأمراء، وهذا يعطيه مجموعة من الصفات الإيجابية أهمها استفراغ الجهد والعمل الجماعي، ومشاركة أهل الاختصاص والدِّراية، وثقة الناس بعمليات التحسين التي تدخل على المصحف، وأنها ليست تغييرا لمضمون النص، بقدر ماهي تسهيل على الناس كي يجيدوا تلاوة القرآن، ولا يقعوا في التصحيف والخطأ، وقد شاءت إرادة الله تعالى أن يكون جمع القرآن وتحسين الرسم العثماني تحت إشراف السلطة، ويلقى قبول وإجماع الأمة، فإعجام القرآن كان في خلافة عبد الملك بن مروان[3]،وبعد تفشي اللحن وانتشاره على ألسنة كثير من الناس أمر الخليفة واليه على العراق الحجّاج بن يوسف الثقفي[4] أن يسعى جاهدا لإبعاد أسباب التحريف واللحن في كتاب الله ، فعيّن الحجاج عالما جليلا من علماء اللغة بالعراق للقيام بهذه المهمة، وهو: نصر بن عاصم، الذي يتميز بفهم أسرار اللغة العربية، ويُتقن فنون القراءات، فقام بنقط الحروف المتشابهة في الرسم للتمييز بينها، وكُتِبت هذه النقاط بلون المداد الذي كتب به المصحف، حتى تكون مخالفة لنقط أبي الأسود الدؤلي[5]، وفي تحزيب القرآن وتقسيمه إلى أجزاء و أحزاب، فقد كان ذلك أيضا بأمر الحكّام، فقد رُوي أن الحجاج بن يوسف الثقفي جمع القرّاء والكتّاب والحُفّاظ فقال أخبروني عن القرآن كله كم هو من حرف؟، قالوا: ثلاثِ مئة ألف حرف

(1) هو إمام في علم النحو، ومن مؤلفاته كتاب "العين" وكتاب "الشواهد"، ولد سنة مائة للهجرة، واختلف في تاريخ وفاته ومنها سنة خمس وسبعية ومائة، أنظر: ابن خليكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج2، ص244وما بعدها.

(2) أنظر: غازي عناية، هدى الفرقان في علوم القرآن، ص282.

(3) خليفة أموي ولد سنة 26هـ ، توفي سنة86هـ، أنظر: جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء، اعتنى به عبد السلام عبد الحكيم، دار التقوى، 2006م، ص161، 162.

(4) كان واليا على العراق في خلافة يزيد بن معاوية، عرف بالشدة والتسلط، توفي سنة خمس وتسعين للهجرة ، عاش أربعا وخمسين سنة، أنظر: ابن خليكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج2، ص29وما بعدها.

(5) أنظر: المصدر نفسه، ج2، ص22.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان: 03332678957)

وأربعون ألف حرف وسبعمائة ونيف وأربعون حرفا، قال فأخبروني إلى أي حرف ينتهي نصف القرآن ؟، قالوا: هو الفاء في الكهف في قوله تعالى﴿ وَلْيَتَلَطَّفْ ﴾ [الكهف/19]،قال:(فأخبروني بأسباعه على الحروف ؟، قال : السبع الأوّل في النساء عند حرف الدّال في قوله تعالى:﴿ فَمِنْهُم مَّنْ ءَامَنَ بِهِۦ وَمِنْهُم مَّن صَدَّ عَنْهُ ﴾[النساء/55]، والسبع الثاني في الأعراف في حرف التاء﴿ حَبِطَتْ ﴾[الأعراف/147]، السبع الثالث في الرّعد:" في الألف" بعد الهاء في قوله تعالى: ﴿ أُكُلُهَا دَآئِمٌ ﴾ [الرعد/35] والسبع الرابع في الحج، الألف بعد النون في قوله:﴿ لِّكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا ﴾[الحج/67]، والسبع الخامس في الأحزاب في حرف التاء في قوله تعالى:﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ ﴾[الأحزاب/36]، والسبع السادس في الفتح في الواو في قوله تعالى:﴿ ٱلظَّآنِّينَ بِٱللَّهِ ظَنَّ ٱلسَّوْءِ ﴾ [الفتح/6]، والسبع السابع ما بقي من القرآن، قال: فأخبروني بأثلاثه؟ قالوا الثلث الأوّل رأس مائة آية من براءة، والثلث الثاني رأس إحدى ومائة من طسم "الشعراء"، والثلث الثالث ما بقي من القرآن"[1].

إذا كان التنقيط والإعجام متأخرا في الظهور ويُنسب إلى أبي الأسود والخليل بن أحمد، فإن تحزيب القرآن ليس كذلك، فإن نسبته إلى الحجاج أو أقرانه من المتأخرين في العصر الأموي دون تفصيل أو تدقيق كلام غير صحيح، فالحجاج وغيره في زمنه زادوا التحزيب تحسينا وضبطوه بشكل دقيق، وحسبوا حروفه وأجزاءه بدقة متناهية، وقد كان تقسيم القرآن معلوما عند الصحابة، فقد روي عن المغيرة بن شعبة قال:" استأذن رجل رسول الله - صلى الله عليه وسلم- وهو بين مكة والمدينة فقال: إنه قد فاتني الليلة جزئي من القرآن، فإني لا أوثر عليه شيئا"[2]، و قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:" قرأت جزءا من القرآن"[3]، فهذان

---

[1] أخرجه ابن أبي داوود، كتاب المصاحف، ص468،467.
[2]أخرجه ابن أبي داوود، المصدر نفسه، ص464.
[3]أخرجه ابن أبي داوود، المصدر نفسه، ص464.

النصان يثبتان أن تجزئة القرآن ليست محدثة، بل كانت موجودة في عهد النبي صلى الله عليه وسلم- وأصحابه.

ولم يتوقف تحسين الرسم على شكله وتنقيطه وتحزيبه، بل دخلت عليه تحسينات زادت الرسم وضوحا، وأزالت الكثير من الغموض واللبس، ولم تمس جوهر الكلمة بالتغيير الذي يخرجها عن نطاقها، ومن الأمثلة في هذا الشأن زيادات بعض الأحرف في الكلمة للتفريق بينها وبين كلمة أخرى تشبهها في الرسم وتخالفها في المعنى، فزيد حرف الألف إلى كلمة (مئة) فصارت (مائة) وزيادة الألف للتفريق بين (مائة)و(منه)، حيث إنهما كانتا تكتبان برسمين متشابهين دون نقط ولا همز(مىه– منه)،فلو لم تضف الألف إلى(مائة) لالتبس الأمر على القارئ بين (منه) و(مىه)، ومن الأمثلة أيضا زيادة ألف صغيرة فوق الواو في كثير من الكلمات القرآنية لتدل على أنها ألف وليست واواً مثل (الصلوة،الزكوة،الربو،الحيوة، الغدوة) فصارت تكتب (الصلَواة، الزكواة،الربوا،الحيواة،الغداوة)[1]،وكتبت هذه الكلمات في المصاحف العثمانية بالواو، ذلك لأن أهل الحجاز كانوا يفخمون الألف في النطق، وينطقونها كنطق الواو، وبما أن المصاحف العثمانية كتبت بلغة قريش –أهل الحجاز- فقد كتبت الألف مفخمة كالواو كما كانوا ينطقونها.

ومن الأمثلة التحسينية للرسم العثماني التي تسهل النطق الصحيح للكلمة، إضافة ألف صغيرة فوق الياء في كثير من الكلمات منها "فسويهن ،ذكرهم، مجريها، مرسيها"، أصبحت تكتب فسوٰيهن ،ذكرٰيهم،مجرٰيها،مرسـٰـيها"، وعللت كتابة الألف فوق الياء في المصاحف العثمانية، لأن أهل الحجاز كانوا ينطقون الألف مفخمة كالياء[2].

نلاحظ في هذه الأمثلة أن لجوء المسلمين إلى عملية التحسين في الرسم العثماني اضطروا إليها اضطرارا، فالخوف من الوقوع في الخطأ أثناء القراءة، وصعوبة النطق بالآيات القرآنية خاصة بعد عصر الصحابة والتابعين ودخول الأعاجم في الإسلام، هو ما دفعهم إلى اختراع زيادات مكملة ودقيقة لا تمس جوهر الكلمة، ومنه نستنتج أن النص القرآني لم يتضخم من حيث المبنى ولم يفقد أصالته، ولا اللغة الأولى التي كتب بها، ولا يمكن الحكم

(1) أنظر: غازي عناية، هدى الفرقان في علوم القرآن، ج1، ص284.
(2) أنظر: المرجع نفسه، ص284.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

عليه بالتطور التاريخي، ولا قراءته في ظل السياقات الجديدة التاريخية و الاجتماعية و اللغوية.

الإضافات التي طرأت على الرسم العثماني لم تتأثر بعوامل خارجية، لأن تنقيط المصحف الذي قام به أبو الأسود ثم طوره الخليل بن أحمد تم بين سنة 49،52 هـ، وفي هذا التاريخ لم يحدث الاحتكاك بين المسلمين وغيرهم من الأمم الأخرى، ولم يقع التأثير الحقيقي بعد بالمنطق الأرسطي والفلسفات اليونانية، وغيرها من أفكار الأمم الأخرى، وعلوم النحو والبلاغة والأصول لم تترجم من الفكر اليوناني أو تؤخذ من الاحتكاك بالتراث السيرياني، لأنها تنسب إلى أبي الأسود الدؤلي والخليل بن أحمد، وهؤلاء قعدوا علوم اللسان العربي قبل وقت الترجمة وانفتاح المسلمين على غيرهم، وقد ذهب المستشرق المحقق " ليتمان"[1] إلى أن النحو السرياني مأخوذ من النحو العربي، وليس العكس[2].

وأما المنطق اليوناني الذي ترجم إلى العربية فقد أثَّر في بعض العلوم الإسلامية كتأثيره في علوم أصول الفقه، ولكن أن نقول إن المنطق اليوناني أثّر على اللسان العربي في مرحلة التأسيس فهذا لا يصحُّ ولا نسلم به، فترجمة منطق أرسطو غير ثابتة ولا متحققة في عهد الخليل بن أحمد، فالقول بتأثير المنطق في تأسيس علم النحو قول ضعيف، والأخبار تدل على أصالة علم النحو، وأنه مؤسس على القواعد الإعرابية القرآنية، وحافظ للقراءات القرآنية[3].

وإذا سلّمنا بأن النحو العربي سَلِم من التأثير الخارجي كالمنطق والفلسفات اليونانية والهندية وغيرها، فإن ما يسمى بالتطور اللغوي قد يصير إشكالا ويفتح الباب أمام ضياع النص الأصلي سواء من حيث اللفظ أو من حيث المعنى، فهل التطور اللغوي الذي يعتمده المنهج التاريخي في تطبيقاته على النص القرآني يؤثر على تشكل النص أم لا ؟.

اللغة كسائر الظواهر الاجتماعية يطرأ عليها التبدل والتغير، وهذا ما يسعى الباحثون في علم اللغة في هذا العصر إلى كشفه و الإستدلال عليه، ولكن التغير اللغوي إذا اعتبرناه حقيقة تخضع لها كل اللغات، فإنه ليس في درجة واحدة من حيث الشمولية و الإتساع في كل

---

(1) مستشرق ألماني ولد سنة1875م في ألمانيا، وتوفي في 1958م، ومن مؤلفاته" النقوش السامية سنة 1904م"،" في حل رموز نقوش ثمودية"، أنظر: عبد الرحمان بدوي، موسوعة المستشرقين، ص512،513.

(2) أنظر: عز الدين معميش، مدخل في نقد المنهج التاريخاني، مجلة الدراسة الإسلامية، العدد(3)،(1429 هـ، 2009 م)، مركز البصيرة، الجزائر، ص21.

(3) أنظر: المرجع نفسه، ص22.

اللغات، فقد يكون سريعا في لغة وبطيئا في لغة أخرى، فيحتاج إلى آماد طويلة كي تظهر نتائجه، واللغة العربية مثلا لم تتغير أصواتها منذ مدة تزيد عن خمسة عشر قرنا وكذلك صيغها وتراكيبها، في حين أننا نرى اللغة الفرنسية مثلا قد تبدل منذ خمسة قرون الكثير من عناصرها كالأصوات وتصاريف الأفعال وبعض التراكيب ومعاني ألفاظها[1]، والإبقاء على اللغة لمدة طويلة دون تغير تساهم فيه جملة من العوامل ومنها العوامل الدينية والقومية، ومثال ذلك اللغة العربية التي لازالت تحافظ على كلماتها وحروفها وسائر عناصرها، فالقرآن الذي نزل بلسّان عربي مبين أورث العرب الاعتقاد بقدسية ألفاظه، ومن ثم العمل على الحفاظ على اللغة العربية لأنها لغة القرآن، ولولا هذه النزعة لانتهى الأمر إلى ظهور لغات محلية تتطور على نحو التباين و الإستقلال في الشام والعراق ومصر والحجاز والمغرب، و لأدى الأمر إلى ما أدى إليه في شأن اللغة اللاتينية التي تطورت إلى لغات مختلفة كل الإختلاف ومستقلة عن بعضها البعض كالإيطالية والإسبانية والفرنسية[2]، فالتغير اللغوي لا يمكن اعتباره إشكالا يلقي شبها حول أصل النص القرآني من حيث اللفظ والمعنى؛ لأن التغيير اللغوي في اللغات الأوروبية وما حصل للاتينية من تبدل كلي وانشطارها إلى لغات كثيرة لا يمكن إسقاطه على اللغة العربية التي حافظت على عناصرها على الأقل منذ نزول القرآن الكريم الذي كان له فضل كبير في بقاء اللغة فصيحة متماسكة إلى هذا العصر، فنقل المناهج والنتائج التي تم التوصل إليها في الغرب ومحاولة إسقاطها على التراث الإسلامي يعد أحد السمات السلبية التي تطبع المنهج التاريخي المعاصر في دراسته للتراث الإسلامي.

والمسلمون لم يتفقوا في أول الأمر على التحسينات من التنقيط والإعجام والتحزيب والعناوين، فقد اعترض فريق من العلماء على التحسينات وتشدّدوا احتياطا وخوفا من الوقوع في البدعة، وأن يدخل في القرآن ما ليس منه وخرقا لإجماع الأمة المتمثل في قبولها للرسم العثماني، و نلاحظ من خلال تتبعنا لتاريخ القرآن الكريم التشابه في المواقف الذهنية و النفسية والعملية، فالحالة الذهنية الشعورية التي انتابت العلماء حول التحسينات الموضوعية على الرسم العثماني المتمثلة في الخوف من الابتداع وخرق الإجماع تشبه الموقف الذي انتاب أبا بكر الصديق وزيد بن ثابت من جمع القرآن وخوفهما من البدعة، والإقدام على أمر لم يقم به

(1) أنظر: محمد المباركي، فقه اللغة وخصائص العربية، دار الفكر، بيروت لبنان،(1425هـ، 2005م)، ص32.
(2) أنظر: المرجع نفسه، ص33.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومن نقاط التشابه العملية في أهم المحطات التاريخية المتعلقة بالقرآن الكريم إشراف العلماء والأمراء معا على عملية الجمع و التحسين، وتلقي الأمة لعلمهم بالإجماع، كما رأينا ذلك في جمع القرآن في عهد أبي بكر وعثمان رضي الله عنهما، والمتأمل سيجد الكثير من مواطن التشابه والتوافق، وتفسير هذا التوافق والتشابه يعني أنِ الأمة وضعت منهجا واضحا منذ البداية في التعامل مع القرآن الكريم.

وهذا الموقف المتشدد يعيننا على قراءة السياق الاجتماعي الذي وضعت فيه التحسينات، فهو ليسّ خاضعا لفضولْ معرفي، ولا إتباعا لنزعة فردية، وإنما لجأت إليه الأمة اضطرارا من أجل صيانة القرآن من اللحن والخطأ، وقد ذكر السيوطي أن المسلمين يميزون بين النص القرآني المجرد (الرسم العثماني)، والحركات التي تزاد عليه للتوضيح، فلا يجيزون النقطِ بالسواد لما فيه من تغير صورة الرسم، ولا يجيزون جمع قراءات شتى في مصحف واحد بألوان مختلفة خوفا من التخليط وتغير الرسم، وكانت الحركات كالتنوين والسكون والمد بالحمرة وأما الهمزات فبالصفرة، وقد تشدد العلماء في شأن التحسينات، وكانوا يُجيزون قراءة القرآن في المصاحف المجردة من الشكل، وأما تلك العلامات المحدثة فكانت في نظرهم بدعة وضلالة[1]، وقد أجاز بعض العلماء التحسينات المتعلقة بالرسم، فرُوي عن مالك أنَّه أجاز تنقيط القرآن في المصاحف التي يتعلَّمُ فيها العلماء وأمَّا المصاحف الأمهات فلا يجيزُ ذلك[2].

ولا تختلف تطبيقات المنهج التاريخي على مسألة تحسين الرسم عن المسائل الأخرى كالأحرف السبعة والقراءات القرآنية وجمع القرآن، والغرض من ذلك هو إيجاد منفذ يتيح لهم التشكيك في أصالة النص القرآني وبقائه صالحا دون أن تطله يد البشر بالتحريف زيادة أو نقصانا، ومن الذين تناولوا مسألة تحسين الرسم العثماني المستشرق الألماني نولدكه الذي يرى أن المسلمين تحولوا مبكرا عن خط الرسم العثماني، والمتأمل في أقدم المصاحف القرآنية يجد أن كتابتها تخالف قواعد الهجاء، وأتى نولدكه بفتوى الإمام مالك في عدم جواز كتابة القرآن بما أحدثه الناس من الهجاء، ولكن رأي مالك لم يُحترم، وسرعان ما تبدّد النص الأصلي واختفى، وحلّ محلّه نص برسوم جديدة[3]، وبنفس طويل شرع نولدكه يتتبع ضبط الكلمات في

---

(1) أنظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج1 ص143.
(2) أنظر: المصدر نفسه، ج1، ص143.
(3) أنظر: تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ص459 وما بعدها.

المصحف العثماني مستشهدا بأمثلة كثيرة تكتب فيها الكلمة الواحدة في مواضع بتاء مربوطة، وفي مواضع أخرى بتاء مفتوحة، وكلمات تكتب بالألف قبل التاء وفي مواضع دون ألف، وتارة ترتبط الحروف فيما بينها وتارة تنفصل(1)، ووقف كثيرا مع الهمز في القرآن الكريم مدعيا أن المصاحف القديمة لا يكتب فيها أكثر الهمز كما لم تكن منقوطة ومشكولة فكلمة "يطمأنوا" كتبت "يطمنوا"، وكلمة "أأنت" كتبت "أنت"، وكلمة "أألهتنا" كتبت "ألهتنا"(2).

وتناول نولدكه موضوع تحسين الرسم بنفس طويل محاولا توسيع البحث والتحليل لأغلب جوانبه لأجل التوصل إلى نتيجة مفادها أن تحسين الرسم أتى على أصل الكتابة الأولى من أساسها، فلم يعد للنص الأصلي المكتوب أي وجود، فتطور الهجاء أدى إلى تغيير بنية الكلمة، ومن ثم تغيير المعنى، فهناك فرق شاسع بين قولنا "أنت" و "أأنت" ف" أنت" إخبار و "أأنت" استفهام والفرق بين الخبر و الإستفهام واسع، ولا ننكر تماما أن الخط العربي طرأت عليه تحسينات وعرف تطورا عما كان عليه أثناء كتابة المصحف العثماني، ولكن هذا لم يقضي على أصل النص، و نولدكه نفسه اعترف بهذا حين تتبع التاء والألف وغيرهما من الحروف، فالتاء مثلا في النص الأصلي تكتب في مواضع مربوطة وفي مواضع أخرى مفتوحة، وهذا النمط من الكتابة لا زال موجودا في المصاحف إلى الآن، والأمر الآخر الذي يقف حائلا دون اعتبار تطور الخط والهجاء مبررا وشبهة للقول بتغير النص القرآني من حيث المبنى والمعنى هو حفظ القرآن في الصدور، وهذا ما يغفل عنه المنهج التاريخي في دراساته، فالقرآن الكريم يحفظ عن ظهر قلب، وينتقل من جيل إلى جيل عن طريق السمع والتلقي، وأما الكتابة والحفظ في المصاحف فيأتي في المقام الثاني إن لم نقل هو أمر ثانوي، فلا زال المسلمون حتى اليوم يحفظون القرآن سماعا، ويتلقونه من فم الشيخ، ولا زالت الإجازات تؤخذ سماعا بسند متصل إلى رسول الله- صلى الله عليه وسلم- إلى جبريل إلى رب العزة، والقرآن والعلم لهما قداسة عند المسلمين ولذلك يسألون عن المصدر الذي أخذا منه فيقال: لا تأخذ العلم من صحفي والقرآن من مصحفي.

(1) أنظر: المصدر السابق، ص472وما بعدها.
(2) أنظر: المصدر نفسه، ص482.

المبحث الثاني:

نقد تطبيقات المنهج التاريخي في مسألة أسباب النزول.

المطلب الأول:

حقيقة أسباب النزول و أهميتها.

يعرف علماء الإسلام سبب النزول على أنه: "هو ما نزلت الآية أو الآيات متحدثة عنه أو مبينة لحكمه أيام وقوعه"[(1)]، وهذا التعريف يُثبت حدوث وقائع وقعت في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، فنزلت آية واحدة أو مجموعة من الآيات تعالج المشكلة سواء أكانت فعلا من الأفعال أم سؤالا من الأسئلة أم أمنية من الأمنيات، وسواء أكانت الأسئلة عن الماضي البعيد كالسؤال عن أهل الكهف وذي القرنين، أو كانت أسئلة عن الحاضر والواقع كالسؤال عن الخمر والإنفاق وغيرها، أم كان السؤال عن المستقبل كالساعة مثلا[(2)].

والحديث عن أسباب النزول ليس من باب الفضول المعرفي الذي لا طائل تحته، ولكن له فوائد وثمرات تتحقق بمعرفته، وقد ذكرها من ألّف في هذا العلم كالسيوطي وغيره، و أهم فائدة من الفوائد التي تؤخذ من معرفة أسباب النزول هي أن أسباب النزول تُعين على فهم الآية فهما صحيحا يُبعد اللبس والغموض الذي يكتنفها، وتتضح المعاني والدلالات إذا وقفنا على القصة أو سبب النزول للآية[(3)]، ولكن هذه الفائدة الموجودة في كتب علوم القرآن والتفسير يراها بعض الباحثين لا معنى لها ولا يؤخذ بها لعدة أسباب منها عدم علمية هذا القول، ومنها أن عدد الآيات لا يتجاوز472آية، فيصير أكثر القرآن غامضا، ولا يمكن الوقوف على تفسير آياته؛ لأنها لا تحتوي على أسباب النزول، فاشتراط العلم بأسباب النزول لمعرفة تفسير الآية فيه قلب لوظيفة النص الذي جاء حاكما على الواقع ليصبح محكوما به، والأصل أن يُحتكم إلى كتاب الله في كل النوازل، لا أن نبحث فيها عمّا ينير فهمنا له، إذ هي المُفتقرة إليه وليس العكس[(4)]، ولكن هذا الرأي فيه مبالغة، فقولنا إن أسباب النزول تعين على فهم معنى الآية لا ينسحب على كل آيات

---

(1) أنظر: عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج1، ص89.

(2) إذا تتبعنا الأسئلة الموجودة في القرآن نجدها لا تخرج عن هذا الحصر فإما أن تكون عن الماضي البعيد عن عهد التنزيل، وإما أن تكون أسئلة عن حاضر وواقع الناس في عهد التنزيل، وإما أن تكون أسئلة عن المستقبل المجهول.

(3) أنظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج1، ص40، 41.

(4) أنظر: الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثية، ص238.

القرآن الكريم، كما لا ينسحب على كل الآيات التي لها سبب النزول، فهو يختص بعدد قليل جدا من الآيات التي لا يتضح معناها إلا بمعرفة سبب النزول، والمطّلع على كتب علوم القرآن والتفسير يجدهم يقدّمون في هذا المقام أمثلة قليلة جدا، منها ما رُوي عن عروة بن الزبير - رضي الله عنه- أنه أشكل عليه قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا ﴾[البقرة/158] فنفي الجُناح يتعلّق غالبا بنقل الأمر من الوجوب إلى الإباحة، وظاهر الآية يدل على أن السعي بين الصفا والمروة ليس واجبا وأنه مباح، ولكن عروة يعلم من طريق آخر أن السعي واجب وركن من أركان الحج والعمرة، فكيف يمكن أن يوفّق عروة بن الزبير بين الحكم المعروف والذي هو من تحصيل الحاصل، وبين ظاهر الآية الذي ينفي الوجوب؟، وحين استشكل عليه الأمر لجأ إلى أم المؤمنين عائشة- رضي الله عنها- يسألها، وننقل سؤال عروة وجواب عائشة كما هو في صحيح البخاري، عن عروة بن الزبير قال:" سألت عائشة - رضي الله عنها- فقلت لها: أرأيت قول الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ٱللَّهِ فَمَنْ حَجَّ ٱلْبَيْتَ أَوِ ٱعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَن يَطَّوَّفَ بِهِمَا ﴾[البقرة/158]،فو لله ما على أحد جناح ألا يطوّف بالصفا والمروة، قالت: بئس ما قلت يابن أختي، إن هذه لو كانت كما أوّلتها عليه كانت: " فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَلَّا يَطَّوَّفَ بِهِمَا "ولكنها أنزلت في الأنصار كانوا قبل أن يسلموا يهلّون لمناة الطاغية التي كانوا يعبدونها عند المشلّل، فكان من أهلّ يتحرج أن يطوف بالصفا والمروة فلما أسلموا سألوا رسول الله- صلى الله عليه وسلم- عن ذلك، قالوا: يا رسول الله إنا كنا نتحرّج أن نطوف بين الصفا والمروة، فأنزل الله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِن شَعَآئِرِ ﴾ [1]، ولولا سبب نزول الآية لفهم كثير من المسلمين فهم عروة ولأنزل الواجب إلى منزلة المباح، وجواب عائشة-رضي الله عنها- لعروة ذو شقين أساسيين الشق الأول: هو سبب نزول الآية، وهو الذي قدّمته في الإجابة وبه زال الإشكال، والشق الثاني

---

(1) أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب الحج، باب وجوب الصفا والمروة من شعائر الله، ج1، ص6024، رقم1643، مسلم، صحيح مسلم، كتاب الحج، باب بيان أن السعي بين الصفا و المروة ركن لا يصح الحج إلا به، ج1، ص579، 580، رقم1277.

هو لطيفة لغوية تدل على دقيق علمها وفهمها الثاقب، وكبير معرفتها بدقائق الألفاظ كما قال العلماء[1]، فإذا ألغينا الشق الأول واعتمدنا على الشق الثاني في فهم الآية لزلّت الكثير من الأفهام في معنى الآية، لأنه لا يدرك هذا الحكم إلا من هو مثل عائشة في الفهم ورجاحة العقل، فهذه الآية لا يمكن الاستغناء في فهمها عن سبب النزول، وحتى لا نستطرد في ذكر الأمثلة مع الشرح نلفت الانتباه إلى أن الزرقاني لم يأت إلا بثلاثة أمثلة فيما يخص هذه الفائدة، الأول هو قصة عروة وعائشة، والثاني هو التباس الفهم على مروان بن الحكم في قوله تعالى: ﴿ لَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَآ أَتَوا۟ وَّيُحِبُّونَ أَن يُحْمَدُوا۟ بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا۟ فَلَا تَحْسَبَنَّهُم بِمَفَازَةٍ مِّنَ ٱلْعَذَابِ ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾[آل عمران/188]، والثالث قوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴾[البقرة/115][2].

وتحت هذه الفائدة ساق الإمام السيوطي وهو المتقدم زمانا عن الزرقاني ستة أمثلة، ثلاثة منها ذكرها الزرقاني في نفس الفائدة، والرابعة ذكرها السيوطي في فائدة معرفة المعنى وإزالة الإشكال، وذكرها الزرقاني في فائدة سماها دفع ما يُتوهم من الحصر، ولكنها في الحقيقة تدخل في فائدة معرفة معنى الآية وإزالة الإشكال، ولذلك أبقاها السيوطي في هذه الفائدة، وما عمل الزرقاني إلا من باب ذكر الخاص بعد العام، والآية التي توهم الحصر هي قوله تعالى: ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ ﴾[الأنعام/145]، وأما المثالان اللذان ذكرهما السيوطي في هذه الفائدة ولم يذكرهما الزرقاني قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوٓا۟ ﴾[المائدة/93]، وقوله

(1) أنظر: النووي، شرح صحيح مسلم، ج5، ص20.
(2) أنظر: الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج1، ص91، 92.

تعالى: ﴿ وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ ﴾[الطلاق/4][1]،

فالآيات التي ذكرها إذا السيوطي تحت فائدة معرفة المعنى وإزالة الإشكال لا تتعدى أصابع اليدين، وإذا قررنا أن هذه الآيات ونظائرها- إن وجدت- لا تفهم فهما سليما إلا بالعودة إلى أسباب نزولها لا تمثل إلا نسبة ضئيلة جدا من الآيات القرآنية التي لا تحتاج إلى معرفة أسباب النزول لمعرفة فحواها، فأكثر القرآن لا يحتاج إلى سبب نزول لأن آياته نزلت ابتداء، وأما ما له أسباب نزول فإن القليل منها لا يفهم فهما صحيحا إلا بمعرفة أسباب النزول، وأما أكثر الآيات التي لها سبب نزول فإنها يمكن فهمها بسهولة وإن جهلنا سبب نزولها[2]، ومن الأمثلة على ذلك قوله تعالى: ﴿ لَّا تَجِدُ قَوۡمٗا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ يُوَآدُّونَ مَنۡ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَوۡ كَانُوٓاْ ءَابَآءَهُمۡ أَوۡ أَبۡنَآءَهُمۡ أَوۡ إِخۡوَٰنَهُمۡ أَوۡ عَشِيرَتَهُمۡۚ ﴾[المجادلة/22]، فالآية تفهم من ظاهر ألفاظها، فالمؤمن حقا هو الذي يؤمن بالله واليوم الآخر، ولا تجده يتودد ويحب أعداء الله وأعداء رسوله صلى الله عليه وسلم، ولو كان هؤلاء الأعداء من أقرب الناس إليه كأبيه وأخيه، وهذا المعنى صالح لكل زمان ومكان، ويدخل تجت قاعدة الولاء والبراء في الإسلام، وقد ذكر ابن كثير سببا لنزول الآية، وهو أنها نزلت في أبي عبيدة بن الجراح حين قتل أباه يوم بدر، وفي أبي بكر حين هم بقتل ابنه عبد الرحمان، وفي مصعب بن عمير قتل أخاه عبيد بن عمير، وفي عمر قتل قريبا له[3]، فسبب نزول الآية- كما ترى- لم يؤثر في فهمنا للآية ابتداء، فصار سبب النزول كنموذج ومثال للآية، ولم تكن الآية مشكلة ولا ملتبسة المعنى.

وهناك فائدة يذكرها علماؤنا على أنها من الفوائد التي تؤخذ من معرفة أسباب النزول، غير أننا لا نراها فائدة بقدر ما نراها شبهة لا ينبغي أن تقحم كفائدة لسبب النزول، وهذه الفائدة كما يراها علماؤنا هي تخصيص الحكم بالسبب عند من يرى أن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ، فمثلا صدر سورة المجادلة الذي يتحدث عن أحكام الظهار يخص أوس بن

---

(1) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج1، ص41.
(2) الإمام السيوطي أوصل الآيات الناسخة إلى 888آية؛ أي14٪ من آيات القرآن، وعند الواحد النيسابوري472آية؛ أي 7,5٪من الآيات القرآنية، أنظر: محمد عمارة، النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية، ص20.
(3) أنظر: ابن كثير، مختصر تفسير ابن كثير، ج3، ص576.

الصامت وخولة بنت حميم بن ثعلبة وحدهما ولا يتعدى إلى غيرهما[1]، وهذه الفائدة ذكرتها كتب علوم القرآن كالمناهل والإتقان، وذكرها كفائدة من فوائد معرفة أسباب النزول يقوي - في نظرنا- مذهب دعاة المنهج التاريخي، وكان جديرا بهم ألا يذكروها كفائدة من فوائد معرفة أسباب النزول لاعتبارات متعددة منها ما ذكرنا، ومنها أن خصوص السبب مسألة خلافية، والجمهور يرون أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب[2]، ففائدة الشيء لا تذكر إلا إذا كانت محققة أو يغلب الظن أنها فائدة، وأما ذكرها وهي تخالف مذهب جمهور الأمة فهذه ثلمة منهجية في أدبياتنا وكتاباتنا الإسلامية، وقد يعترض على هذا النقد بأن علماءنا تتسع صدورهم للمخالف ويذكرون الحقائق كما هي ولا يتضايقون من مخالفيهم، هذا الكلام في غاية المتانة والصحة غير أن ذكر قول المخالف في باب فوائد أسباب النزول خطأ في التقدير ووضع للأقوال في أماكن غير مناسبة، خاصة وأنهم بسطوا قول المخالفين الذين يقولون بخصوص السبب في أبواب وفصول مستقلة، ونحن ذكرنا هذه الفائدة من قبيل التنبيه لا من قبيل التثبيت والتأكيد.

المطلب الثاني:

انتفاء علاقة السببية في أسباب النزول.

الحديث عن أسباب النزول يُوهم بوجود علاقة السببية بين السؤال والآية، أو الحادثة والآية، أو مجموع الآيات النازلة، وأن السبب سابق للمسبَّب، والمسبَّب يأتي على أثره مباشرة دون تراخي أو فاصل طويل، والعلاقة بين السبب والمُسبَّب بهذا التصور تتجلى في العلوم المادية البحتة، فنزول المطر يستلزم ضرورة وجود سحاب كثيف تشكّل قبل نزوله، فهل الآيات القرآنية تنزل كنزولُ المطر؟، حين يُطرح سؤال أو تقع حادثة تنزل الآية على إثرها مباشرة لتستجيب للرغبات الاجتماعية والحاجات الفكرية والثقافية للمجتمع في ذلك الوقت، وأصحاب المنهج التاريخي يحاولون أن يوهموا القارئ بأن الآيات القرآنية نزلت كاستجابة حتمية وتلقائية لطبيعة الجو الثقافي والسياسي السائد في ذلك الوقت، كاستجابة المطر تماما لحالة الجو الغائمة المليئة بالسحب، فالعشماوي في حديثه 2عن أسباب النزول يرى أن الأحكام الشرعية كانت

---

(1) أنظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج1، ص40، الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج1، ص94.
(2) أنظر: الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج1، ص106.

تنزل لأسباب تقتضيها، وأسباب النزول ليست مناسبات للآيات، وقد ساق مجموعة من الأمثلة، يريد أن يوهم القارئ من خلالها أن علاقة الآية بالسؤال أو الحادثة علاقة حتمية لا تختلف عن علاقة السبب بالمسبب في العلوم المادية[1]، فصرح قائلا: "فكل آيات القرآن- كما سلف- نزلت على الأسباب، حتى وإن تضمنت حكما شرعيا أو قاعدة أصولية أو نظما أخلاقية"[2]، وكلامه ظاهر الخطأ، فزعمه أن لكل آية سبب نزول دعوى مردودة ولا تبنى على حجة، وهذا تحويل الفرعي إلى أساسي، والجزئي إلى كلي، وهو تجلي من التجليات التي تكشف عن انتكاسة المنهج التاريخي ومصادمته لأبسط المسلمات والبديهيات، فالأغلبية من الآيات نزلت ابتداء، والنسبة الضئيلة المتبقية التي نزلت على أسباب، والسبب المتعلق بالآية في الدراسات الإسلامية لا يعتبر كالسبب المتعلق بالمسبب في الدراسات الوضعية، فالسبب ما هو إلا مناسبة للآية، ويسمى سببا من باب التوسع في الدلالة وتقريب المعنى في الذهن، واعتبار الأسباب مناسبات من شأنه أن يبرهن بشكل واضح على تجاوز النص القرآني للبعد التاريخي، ويربط الجانب الواقعي منه بالجانب الميتافيزيقي الذي يشكك فيه دعاة المنهج التاريخي.

وأما أركون فلا يختلف عن العشماوي حين يزعم أن كل آية من آيات القرآن لها خلفية قصصية أسطورية، فالعلاقة قوية بين تفاسير القرآن وبين المخيال الديني الموجود في منطقة الشرق الأدنى[3]، فكأن كل آية استجابة ملحّة لظروف الواقع الذي نزلت فيه، ومصطلح "كل آية" الذي يستخدمه يُغالط به القارئ لأنه تعميم مقصود يهدف من ورائه إلى الانتصار لفكرته بأي طريقة، وهو مسلك معروف عند أصحاب المنهج التاريخي، فالقراءة التعميمية أو تعميم القراءة التي تسمّى بالمنهج الإسقاطي واضحة في كتاباتهم، وإذا كان المنهج الإسقاطي يُعرّف بأنه إسقاط الواقع المُعيش على الحوادث والوقائع التاريخية، وإنه تصور الذات في الحدث أو الواقعة التاريخية[4]، فإنه يتضمن معنى التعميم غير المُبرر وغير المؤسس على دعائم علمية ومنطقية، فالوقائع التاريخية تُفسّر وفق المشاعر الإنسانية، فما تتركه بيئة المُفكّر في نفسه تجعله يضع في ذهنه صورة معينة يحاول إسقاطها على صور ووقائع معينة يخضعها إلى ما

(1) أنظر: محمد سعيد العشماوي، أصول الشريعة، دار إقرأ، بيروت، لبنان، ط2(1403هـ،1983م)، ص60، 61.
(2) المصدر نفسه، ص61.
(3) أنظر: أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص30.
(4) أنظر: حسن عزوزي، مناهج المستشرقين البحثية في دراسة القرآن الكريم، دت، دط، ص33.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں(ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

ارتضته مخيلته وانطباعاته[1]، ومن أمثلة المنهج الإسقاطي في المنهج التاريخي ما ذهب إليه دعاته من تفسير تمايز الأسلوب المكي عن الأسلوب المدني، وقد فسّروا الاختلاف بين الأسلوبين بالاختلاف بين البيئتين، فبيئة مكة كانت منحطّة متخلّفة تسودها الأميّة، وبيئة المدينة متحضّرة، فالآيات المكية قصيرة لأنها تناسب الإنسان المكي الأمي، والآيات المدنية طويلة لأنها تناسب الإنسان المدني المُتحضّر والمُثقّف الواعي المُتأثّر بالنفوذ اليهودي، ومنهم من قال إن أسلوب الآيات المكية يختلف عن أسلوب الآيات المدنية لاختلاف البيئة الاجتماعية للمدينتين، فإنسان مكة يتميّز بالغلظة والجفاء، ولذلك جاءت الآيات مشحونة بالشدة والعنف، وإنسان المدينة مستنير، فجاءت الآية مليئة باللين والصفح والوضوح[2]، ولا يخفى قُبح هذا التعليل وفساده، فقد انطلقوا من خلفية فكرية مفادها أن الخطاب القرآني ليس إلهي المصدر وإنما هو من اختلاق واختراع محمد صلى الله عليه وسلم، ولذلك فهو يتلوّن ويتغيّر حسب تغيّر البيئة الاجتماعية، فانطلقوا من فكرة بشرية القرآن الكريم و تاريخيته، ثم أسقطوا هذه الفكرة على مراحل نزول القرآن المكي والمدني.

وقد وردت في كتب علوم القرآن آيات تأخرت عن سبب النزول، وآيات أخرى تقدّمت عن سبب نزولها، فلو كان السبب علّة ما تقدم المُسبّب على السبب، لأنه مُحال أن يتقدّم المعلول على العلّة، ومن الأمثلة التي تُبطل تصوّر تطبيقات المنهج التاريخي على مسألة أسباب النزول قوله تعالى: ﴿ سَيُهْزَمُ ٱلْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ ٱلدُّبُرَ ﴾[القمر/45]، روي عن عمر بن الخطاب-رضي الله عنه- أنه تساءل حين نزلت هذه الآية فقال: "أي جمع؟ فلما كان يوم بدر وانهزمت قريش نظرت إلى رسول الله-صلى الله عليه وسلم- في آثارهم مصلت بالسيف يقول: ﴿ سَيُهْزَمُ ٱلْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ ٱلدُّبُرَ ﴾[3] ومنها قوله تعالى: ﴿ لَآ أُقْسِمُ بِهَٰذَا ٱلْبَلَدِ ۝١ وَأَنتَ حِلٌّۢ بِهَٰذَا ٱلْبَلَدِ ﴾[البلد/1، 2]،السورة مكية وظهر أثر الحل يوم فتح مكة، وقوله تعالى: ﴿ جُندٌ مَّا هُنَالِكَ مَهْزُومٌ مِّن

(1) أنظر: المصدر السابق، ص33.
(2) أنظر: المصدر نفسه، ص34.
(3) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج1، ص51.

ٱلۡأَحۡزَابِ﴾[ص/11]، قال قتادة[1]: "وعده الله وهو يومئذ بمكة أنه سيهزم جندا من المشركين فجاء تأويلها يوم بدر[2]، فهذه الأمثلة تقدّم فيها المُسبَّب وهو الآية على السبب وهو الحادثة، فآية القمر يفصل بينها وبين غزوة بدر ربما سنوات معدودات ونزول سورة البلد بالنسبة إلى فتح مكة وسورة ص بالنسبة لغزوة بدر أيضا، والآيات السابقة أو المتأخرة عن سببها عنونها السيوطي بقوله: "ما تأخر حكمه عن نزوله وما تأخر نزوله عن حكمه"، وكما ساق أمثلة عما تأخر حكمه عن نزوله ساق أمثلة عما تأخر نزوله عن حكمه، ومن ذلك آية الوضوء وهي قوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ وَأَرۡجُلَكُمۡ إِلَى ٱلۡكَعۡبَيۡنِۚ ﴾[المائدة/6]، فالآية مدنية بالإجماع، والوضوء فُرض بمكة مع فرض الصلاة والرسول- صلى الله عليه وسلم- لم يُصلّ منذ فُرضت الصلاة عليه إلا بوضوء[3]، فتأخر آية الوضوء عن النزول بسنوات بعد مباشرة فعل الوضوء أول مرة يحمل إشارة قوية على أن التشريع الإسلامي لا يرتبط بظروف اجتماعية وتاريخية معينة، فكما تجاوزت آية الوضوء المرحلة المكية التي فُرض فيها الوضوء ونزلت بالمدينة، فكذلك تتجاوز الآيات القرآنية مراحلها الأولى وظروفها الثقافية والاجتماعية لتنزل على واقعنا المعاصر صالحة وملبية لحاجاتنا وتطلعاتنا كما كانت تلبي حاجات الأولين.

المطلب الثالث:

خصوص السبب و تطبيق المنهج التاريخي عليه.

العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب قاعدة مشهورة عند علماء المسلمين وخاصة المشتغلين بعلم أصول الفقه وعلوم القرآن، ومعنى هذه القاعدة أن الآية إذا تضمنت تشريعا بالأمر أو النهي ونزلت في واقعة خاصة، أو أشخاص معينين فإنها تشمل من نزلت فيهم، و تتعداهم إلى غيرهم في كل زمان ومكان إذا كانت الوقائع الأخرى مشابهة للواقعة الأولى التي

(1) هو قتادة بن دعامة بن قتادة بن عزيز أبو الخطاب السدوسي البصري مفسر حافظ للحديث فقيه مفسر عالم بالشعر، قال عنه ابن سيرين بأنه كان أحفظ الناس، توفي بمدينة واسط بسبب مرض الطاعون سنة128هـ، وقيل سنة127هـ، وكان عمره57 سنة، أنظر: شمس الدين الداوودي، طبقات المفسرين، تحقيق لجنة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط، ج2، ص47، 48.

(2) أنظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج1، ص51.

(3) أنظر: المصدر نفسه، ج1، ص52.

نزل فيها النص[1]. والعجيب أن العشماوي ينكر هذه القاعدة، ويرى أن المنهج الأصولي السليم في تفسير القرآن هو أن لكل آية سبب نزول، وفي فترة الظلام الحضاري و الإنحطاط العقلي نظّر الفقهاء لاتجاه خاطئ يقول إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وترجع العلة في انحراف الخوارج في تفسير القرآن إلى أسباب متعددة منها القول بعموم اللفظ لا بخصوص السبب [2].

صحيح إن قاعدة عموم اللفظ ليست محل إجماع بين علماء المسلمين، فهناك من يرى العكس وهو أن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ، ولكن كيف اختلفوا؟، وهل هو اختلاف تضاد لا يمكن معه التقارب بين القولين؟، وهل الذين يقولون بخصوص السبب يوافقون رؤية المنهج التاريخي التي تعتمد على أسباب النزول للوصول إلى النتائج التي يريدونها؟.

في المسألة كما حررها العلماء تفريعات وتقسيمات يطول البحث فيها وتقصي كل جوانبها، وعليه سنتحدث عن صورة واحدة وهي عموم اللفظ وخصوص السبب، ومعناه أن يكون الجواب أعم من السؤال وهي صورة جائزة عقلا وشرعا، وتؤدي المقصود من التشريع، غير أن العلماء اختلفوا في حكمه، هل المعتبر هو عموم اللفظ أم خصوص السبب؟، فالجمهور ذهب إلى أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فالحكم يتناول كل أفراد اللفظ منها أفراد السبب وغير أفراد السبب فقوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ أَزۡوَٰجَهُمۡ وَلَمۡ يَكُن لَّهُمۡ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمۡ﴾[النور/6]، نزلت في هلال بن أمية حين اتهم زوجه بالفاحشة، فالآية لها سبب خاص يتعلق بهلال، ولكنه يتعدى إلى كل قاذف لزوجه ليس له شهداء، والآية تدل على ذلك، فلفظ "الذين" اسم موصول، والاسم الموصول عند الأصوليين من صيغ العموم، فالبناء اللغوي للآية يجعل الحكم ينسحب على هلال وغيره، ولا يحتاج إلى قياس أو شيء آخر لينتقل الحكم إلى قاذف آخر[3].

---

(1) أنظر: صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص159.

(2) أنظر: العشماوي، الإسلام السياسي، موفم للنشر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، لرغاية، الجزائر، 1990م، ص248.

(3) أنظر: الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج1،ص105 ، 106.

و أما غير الجمهور فقالوا إن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ، فالحكم مقصور على الحادثة التي نزل لأجلها ولا يتعدى إلى الحوادث الأخرى إلا بدليل مُستأنف كالقياس إذا استوفى شروطه.

وإذا تأملنا في قول الجمهور وقول من خالفهم يتضح أن الاختلاف في قاعدة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ليس حجة للقول بأن النصوص القرآنية نصوص تشكلت في بيئة تاريخية وثقافية وأن القرآن منتج ثقافي تجلى في زمن تاريخي، ويمكن الإعتماد على أسباب النزول لتأكيد هذه الحقيقة، هذا لا يمكن التسليم به لأمرين اثنين:

- الأمر الأول هو أن جمهور العلماء يقولون بأن العبرة بعموم اللفظ، والقائلون بأن العبرة بخصوص السبب هم الأقلية، وحكم الأغلبية غالبا ما تستأنس النفوس به وتميل إليه، فإذا أخذنا الموضوع من هذه الزاوية نقول إن جمهور علمائنا يرون أن الآيات التي لها سبب نزول تتعدى إلى غيرها، ولا عبرة بقول من خالفهم وإن كان رأيهم يُحترم ويناقش، فتسقط دعواهم بهذا الاعتبار، ولكن منهجية البحث التاريخي للدراسات الإسلامية عموما وللقرآن الكريم خصوصا تقوم على قلب الحقائق وتحويل الأصل إلى فرع والفرع إلى أصل، وتتمسك بالشاذ من الأقوال وتُحيطه بحشد من المصطلحات والتحليلات لتُوهم القارئ أنه أصل من أصول الدين وليس شاذا وقد يكون خاطئا ومكذوبا، فأركون في موضوع أسباب النزول يدّعي أن المسلمين قد أنشأوا علما يبحث عن تحديد أسباب النزول الخاصة بكل آية، ولكن هذه الأسباب لا تشمل جميع الأحوال المتعلّقة بالوضع العام للخطاب وهي بعيدة جدا عن ذلك[1]، وكلامه فيه مغالطة واضحة وهي أن علم أسباب النزول أنشأه المسلمون وهذا ليس صحيحا، فأسباب النزول كعلم الناسخ والمنسوخ يؤخذ سماعا بالروايات الصحيحة عن صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولا مجال فيه للرأي والاجتهاد.

- الأمر الثاني وهو أمر مهم يتعلّق بالمقارنة بين رأي الجمهور ورأي من خالفهم في قاعدة عموم اللفظ وخصوص السبب، فالقائلون بخصوص السبب لا يقصرون النصوص على الحادثة التي نزلت لأجلها دون أن تتعدى إلى غيرها بطريق من الطرق كما قد يتوهّم البعض أو

[1] أنظر: أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص114، 115.

يُغالط آخرون ممن يُحسن تصيّد مثل هذه الأقوال وتوظيفها فيما يذهب إليه، فالبون شاسع بين فريق من المدرسة الإسلامية الذي يقول بأن العبرة بخصوص السبب، وبين أنصار المنهج التاريخي، الذين يعطّلون النصوص القرآنية لأنها نزلت لأسباب وظروف ثقافية واجتماعية لا يمكن أن تبقى وهي تؤدي وظيفتها باستمرار، وأما القائلون من علمائنا بفكرة خصوص السبب فهم لا يُعطّلون الآيات التي لها سبب نزول، فالآية عندهم يتعدّى حكمها إلى الأفراد والوقائع الأخرى بدليل مستأنف كالقياس مثلا، ولا يشملهم بلفظ النص كما يقول الجمهور، ونسوق كلاما قيمًا للإمَام الزرقاني بلفظه ومعناه يُلخص فيه رأي العلماء في خصوص السبب فيقول: "والناس وإن تنازعوا في اللفظ العام الوارد على سبب: هل يختص بسببه؟، لم يقل أحد إن عمومات الكتاب والسنّة تختص بالشخص المعين، وإنما غاية ما يُقال: إنها تختص بنوع ذلك الشخص فتعمّ ما يشبهه ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ، والآية التي لها سبب معين إن كانت أمرا أو نهيا فهي مُتناولة لذلك الشخص ولغيره ممن كان بمنزلته"[1].

وتختلف التطبيقات الإسلامية على قاعدة العبرة بخصوص السبب عن تطبيقات المنهج التاريخي، فالعشماوي ينكر حد الحرابة بناء على سبب النزول، فالحد الذي جاء في سورة المائدة يقتضي- حسب العشماوي-الجزاء على من يحارب الله ورسوله؛ أي يحارب دين الله وشخص الرسول، فهي بذلك من الآيات المخصصة لشخص النبي-صلى الله عليه وسلم- وحده، وهو الذي يوقع الجزاء على من يحاربه ويحارب الله في شخصه[2]، فخصوص السبب لا يتعدى في تطبيقات المنهج التاريخي إلى غيره بأي حال من الأحوال، ولكنه عند من يقول بخصوص السبب من علماء الإسلام فإنه يتعدى إلى غيره بطرق ومسالك معروفة.

ويعتمد الجمهور على أدلة نقلية وعقلية يثبتون بها أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ومنها -وهو أقواها حجة- احتجاج الصحابة والتابعين ومن بعدهم من المجتهدين في سائر الأعصار والأمصار بعموم الألفاظ الواردة على أسباب خاصة، وقد ورد عن ابن عباس ما يدل على اعتبار العموم في ألفاظ الشارع، فآية السرقة نزلت في امرأة سرقت، فقد سئل ابن عباس

---

(1) الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج1، ص107.

(2) أنظر: العشماوي، أصول الشريعة، ص125.

عن قوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا ﴾[المائدة/38]"أخاص أم عام؟، قال: بل هو عام"[1].

والمنهج التاريخي إذا في دراسته لأسباب النزول يختلف مع من يقول إن العبرة بخصوص السبب، فنصر حامد أبو زيد في كتابه مفهوم النص حين تناول هذه القاعدة يربط بين النص والواقع، ويرى أن التمسك بعموم اللفظ وإهدار خصوصية السبب من شأنه أن يؤدّي إلى نتائج يصعب أن يسلّم بها الفكر الديني، فالتمسك بعموم اللفظ حسب رأي نصر حامد أبي زيد يؤدي إلى إهدار حكمة التشريع في الحلال والحرام، وخاصة في مجال الأطعمة والأشربة والتمسك بعموم اللفظ يؤدي إلى تهديد الأحكام نفسها، ومثّل على ذلك بتحريم الخمر، فإذا أهدر سبب النزول قد يؤدي إلى الخطأ في الحكم فيتمسّك أحد الفقهاء بحكم آية في مرحلة من المراحل كأن يقول إن الخمر لا يُحرّم إلا وقت الصلاة، وسبب الخطأ هو إهدار السياق الذي وردت فيه الآية[2]، ويمضي في هذه المسألة مستطردا في الكلام ومتحدّثا عن إنتاج النص للمعنى، وكيفية تشكّله التي تتم على مستويين أساسيين هما البناء اللغوي للآية و مراعاة السياق العام لها أو ما يعرف بأسباب النزول، فقوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدۡ جَمَعُواْ لَكُمۡ فَٱخۡشَوۡهُمۡ فَزَادَهُمۡ إِيمَٰنًا ﴾[آل عمران/173]، الآية مثال لعموم اللفظ وخصوص الدلالة، والبناء اللغوي يدل على خصوص المعنى فكلمة الناس عام أريد به الخصوص، لأنه لا يستقيم أن يحذّر جميعُ الناس جميعَ الناس، فبنية النص تخصّص المعنى، والمستوى الثاني هو العودة إلى سياق إنتاجه متمثّلا في أسباب النزول، وإهدار أحد المستوين يعيق المفسر عن اكتشاف الدلالة والمعنى[3].

وحديث نصر حامد أبي زيد عن قاعدة عموم اللفظ وخصوص السبب نستخلص منه ملاحظتين أساسيتين هما:

---

(1) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ص42.
(2) أنظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص115وما بعدها.
(3) أنظر: المرجع نفسه، ص117 وما بعدها.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

- خصوص السبب عند المدرسة الإسلامية- كما سبق وأن أشرنا- يختلف عن خصوص السبب كما يتصوّره العشماوي و نصر حامد أبوزيد وغيرهما، فأبو زيد كثيرا ما يستخدم مصطلح الواقع والمنتج الثقافي في حديثه عن القرآن الكريم وخاصة عند حديثه عن أسباب النزول، فيفسّر خصوص السبب تفسيرا وضعيا بشريا، وهذا ما لم يقله علماؤنا الذين يعتبرون أن العبرة بخصوص السبب، والذين قالوا بعموم اللفظ لم يهدروا السياق ولا أهملوا أسباب النزول، بل انطلقوا منها وعمّموا الحكم، وهو منهج أشبه ما يكون بالمنهج الإستقرائي المعمول به في المناهج العلمية المعاصرة، والإهتمام بعموم اللفظ لم يؤد إلى نتائج وخيمة تحلّل الحرام وتحرّم الحلال كما تخيّل نصر حامد أبو زيد ذلك مستشهدا بالتدرج في التشريع، والتدرّج في التشريع أوضح من أن يلتبس على الفقيه فيأخذ بنص الدرجة الأولى أو الثانية ويبني عليه الحكم، وهو في ذلك جاهل أو متجاهل للمرحلة الأخيرة من التشريع، هذا الخطأ لا يقع فيه من له إلمام بسيط بالتشريع الإسلامي فكيف يقع فيه الفقيه المجتهد؟.

المثال الذي ذكره نصر حامد أبو زيد وهو قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدۡ جَمَعُواْ لَكُمۡ فَٱخۡشَوۡهُمۡ ﴾[آل عمران/173]، يندرج ضمن جزئية في عموم اللفظ وخصوص السبب، وهي ما جاء فيها اللفظ عاما والمعنى خاصا، ولا يذكر العلماء في هذه الجزئية إلا آيات محدودة ولم يهدروا فيها السياق كما تصوّر أبو زيد، فذكروا الآيات وبيّنوا دلالتها الخاصة، ومن ذلك ما يذكره السيوطي في الإتقان في قوله تعالى: ﴿ وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلۡأَتۡقَى ١٧ ٱلَّذِي يُؤۡتِي مَالَهُۥ يَتَزَكَّىٰ ﴾[الليل/17 ، 18]، فإنها نزلت في أبي بكر الصديق بالإجماع، والألف واللام لا يفيد العموم بل للعهد(1).

(1) أنظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج1، ص43.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

المطلب الرابع:

النزول المكرر وإستحالة التطبيق التاريخي.

أغلب الآيات القرآنية نزلت مرّة واحدة، وهناك عدد لا بأس به من الآيات نزل مكررا مرّتين، مرة بمكة ومرة بالمدينة، وما نزول الآيات مكررا إلاّ تنبيه على تجدد معانيها وتجاوزها للإطار التاريخي والثقافي، فالمجتمع في مكة يختلف عن مجتمع المدينة بشهادة أصحاب المنهج التاريخي أنفسهم كما سبق، فهم يصفون المجتمع المكي بالجهل والتخلف الحضاري والغلظة في السلوك، ومجتمع المدينة يتميز بالتمدن والتحضر واللين في الأخلاق، ونضيف إلى ما قالوا اختلاف المجتمعين زمكانيا، فالمسافة بين مكة والمدينة حوالي خمسمائة كيلومتر، وزمان مجتمع المدينة الإسلامي متأخر عن الزمان المكي، ووحدة قياس الزمان بين المجتمعين هي "ما قبل الهجرة" و " ما بعد الهجرة"، فما قبل الهجرة إشارة إلى الزمان والمكان، وكذلك ما بعد الهجرة، والآيات التي نزلت قبل الهجرة تسمى الآيات المكية، والتي نزلت بعد الهجرة تسمى الآيات المدنية، فإذا جمعنا الفروق بين المجتمعين فلا يمكن لآية أو سورة مكية أن يتجدد نزولها في المدينة لاختلاف الواقع الثقافي والتاريخي بينهما، ولكن تجدد نزولها مرة ثانية يشير بصراحة إلى أن القرآن الكريم متعالٍ عن الزمان والمكان، ومعانيه تتجدد باستمرار وتتجاوز الأُطُر الثقافية والتاريخية.

وذكر العلماء حكما متعددة من نزول الآية مرتين، ومن أبرز تلك الحكم ما نقله الزركشي بقوله: "والحكمة في هذا كله أنه قد يحدث سبب من سؤال أو حادثة تقتضي نزول آية، وقد نزل قبل ذلك ما يتضمنها، فتُؤدَّى تلك الآية بعينها إلى النبي- صلى الله عليه وسلم-تذكيرا لهم بها، وبأنها تتضمن هذه"[1]، ومضمون كلام الزركشي هو أن الآية الواحدة تصلح للأسباب المتعددة المتشابهة وإن كانت البيئة مختلفة زمكانيا وثقافيا، فالحكمة البالغة من تكرار النزول هي التنبيه على أن القرآن صالح لكل زمان ومكان، وأنه يتجاوز الظروف التاريخية، ومعانيه صالحة ما دامت الوقائع والأحداث متشابهة، فالعبرة بتشابه الوقائع وليس بالمعايير التاريخية، والمؤرخون أنفسهم كثيرا ما يرددون عبارة "التاريخ يعيد نفسه"، فحين يدرسون الأحداث

[1] الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص31.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

التاريخية المختلفة زمانا ومكانا يجدون فيها أوجه شبه كثيرة، فالفعل الإنساني بالإستقراء التاريخي متشابه إلى حد بعيد، وتحكمه قواعد اجتماعية ونفسية منذ القديم لا تكاد تتغير، وفي ضوء هذه المعطيات قال المؤرخون: "إن التاريخ يعيد نفسه"، وبالرجوع إلى الآيات القرآنية وعلى وجه الخصوص القصص القرآني نجد أنه لا يهتم بالأبعاد الزمانية إلا نادرا، وإنما يركز على الفعل الإنساني المتمثل في الخير و الشر، أو الصلاح و الفساد، أو بمعنى آخر الإيمان والكفر، فالآيات والسور ترتبط بهذه الأفعال التي تتسم تاريخيا-حسب المؤرخين أنفسهم- بالثبات والتشابه الكبير.

يذكر العلماء عدة آيات نزلت مكررة وأغلبها تجدد نزولها بالمدينة، وأمّا نزولها الأوّل فكان بمكة، فلو تجدد نزولها بمكة يعني أن الآية نزلت مرتين في المرحلة المكية لعُد الدليل ضعيفا؛ لأنها نزلت في بيئة واحدة ذات خصوصية ثقافية وأخلاقية ومكانية، فلما تجدد نزولها في بيئة مختلفة هي المدينة صار الدليل قويا، فالآية الواحدة التي تصلح في بيئتين مختلفتين يقتضي أن تصلح لبيئتنا المعاصرة، وعليه يسقط ما ذهبوا إليه من الحجر على القرآن، والأمثلة على ذلك متعددة نورد منها مثالين فقط:

أ - عن أبي هريرة- رضي الله عنه- أن النبي- صلى الله عليه وسلم- وقف على حمزة حين استشهد وقد مُثّل به، فقال: " فنزل جبريل والنبي- صلى الله عليه وسلّم- واقف بخواتيم سورة النحل: ﴿ وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُواْ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ ﴾ [النحل/ 126] إلى آخر السورة، وهن ثلاث آيات(1)، وفي رواية الترمذي عن أبي بن كعب قال: "لمّا كان يوم أحد أُصيب من الأنصار أربعة وستون رجلا، ومن المهاجرين ستة، فيهم حمزة فمثلوا بهم، فقالت الأنصار: لئن أصبناهم يوما مثل هذا لنُربِينَّ عليهم لأمثّلن بسبعين منهم مكانك ، قال: فلما كان يوم فتح مكة فأنزل الله: ﴿ وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُواْ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّٰبِرِينَ ﴾[النحل/ 126] (2)، فالروايتان صحيحتان كما قال الزرقاني، وهما متكافئتان فلا يمكن ترجيح إحداهما بأي مرجح من المرجّحات، وبالتالي يُجمع بينهما، فتكون أواخر النحل نزلت مرّتين بالمدينة،

---

(1) أخرجه الحاكم (197/3) نقلا عن الزرقاني، مناهل العرفان، ج1، ص100.
(2) أخرجه الترمذي، صحيح سنن الترمذي، كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة النحل، ج3، ص265، 266، رقم3129.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

مرّة يوم أحد ومرّة يوم فتح مكّة، وحسب هذا الرّأي فإن سورة النحل مكية كلها إلا الآيات الأخيرة، وهناك من يقول إن سورة النحل مكية كلها بلا استثناء، فتكون الآيات الأخيرة منها نزلت ثلاث مرّات، مرة في مكة، ومرّة في أحد، ومرة يوم فتح مكة(1).

ب- ذكر الزركشي أن سورة الفاتحة والإخلاص نزلتا مرّتين الأولى في مكة والثانية في المدينة، وسورة الإخلاص نزلت في الأولى جوابا للمشركين، وفي الثانية جوابا لأهل الكتاب، وسورة الفاتحة لم يُذكر لها سبب نزول في الفترتين(2)، ونستخلص أن تكرر النزول له ثلاث صور هي:

-أن تنزل السورة أو الآية ابتداء في المرّتين، و بمعنى آخر أنه لا يوجد سبب نزول لها، كما هو الشأن في سورة الفاتحة فنزلت في مكة دون سبب وفي المدينة أيضا.

- تنزل السورة أو الآية مرتين، في كل نزول ترتبط بواقعة أو سبب أو سؤال، فسورة الإخلاص نزلت في مكة ردا على المشركين، ونزلت في المدينة ردا على أهل الكتاب.

- تنزل السورة أو الآية مرتين، وفي أحدهما يتعلّق نزولها بسبب من الأسباب، وفي المرة الأخرى تنزل ابتداء، ومن الأمثلة على ذلك ما نجده في قوله تعالى: ﴿ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيۡلِۚ إِنَّ ٱلۡحَسَنَٰتِ يُذۡهِبۡنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِۚ ﴾ [هود/ 114]، هذه الآية من سورة هود، وسورة هود مكية، وفي الصحيحين قصة وقعت في المدينة(3) وعلى إثرها نزلت الآية المذكورة، وهو ما يدل أنها نزلت مرّتين، مرة في مكة ومرّة في المدينة (4).

(1) أنظر: الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج1، ص100،101.

(2) أنظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، 29، ص 30.

(3)عن ابن مسعود- رضي الله عنه- أن رجلا أصاب من امرأة قبلة، فأتى رسول الله- صلى الله عليه وسلم- فذكر ذلك له، فأنزلت عليه﴿ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيۡلِۚ إِنَّ ٱلۡحَسَنَٰتِ يُذۡهِبۡنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِۚ ذَٰلِكَ ذِكۡرَىٰ لِلذَّٰكِرِينَ ﴾ [هود/ 114]،قال الرجل: إلي هذه؟، قال: "المن عمل بها من أمتي" أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب قوله﴿ وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيۡلِ﴾ [هود/ 114]، ج3، ص66، رقم4687. ومسلم، صحيح مسلم، كتاب التوبة، باب قوله تعالى﴿ إِنَّ ٱلۡحَسَنَٰتِ يُذۡهِبۡنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِۚ ﴾ [هود/ 114]، ج1، ص1266، رقم2763.

(4)الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص 30.

إذا أخذنا سورة الفاتحة كمثال لما تكرر نزوله في مرحلتين مختلفتين هما المرحلة المكية والمرحلة المدنية، فإن هذه السورة تعبر عن تجاوز القرآن الكريم للسياقات التاريخية، وأنه متعال عن الزمان، فالسورة - كما يقول علماؤنا-أجملت ما فُصّل في القرآن الكريم كله في مباحثه المختلفة فاشتملت على التوحيد والتعريف بالمعبود بأسمائه وصفاته، واشتملت أيضا على إثبات المعاد وجزاء الخلائق، وأشارت إلى إثبات النبوّات من جهات عديدة، منها كون الله تعالى رب العالمين لا يليق به أن يترك عباده سدى وهملا لا ينفعهم في معاشهم ومعادهم، ومن أشكال النفع العظيمة لهم أن يكرمهم بأنبيائه ورسله، واشتملت السورة أيضا على العبادة بمعناها العام والخاص في قوله: ﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ ﴾ [الفاتحة/5]، وتضمنت مباحث أخرى غير التي أشرنا إليها[(1)]،واحتواء السورة على أهم محاور القرآن كالألوهية والنبوات والمعاد والعبادة يُفهم منها أن هذه المحاور التي أشير إليها بواسطة السورة في مكة والمدينة، هي المحاور التي تصاحب المسلم في حله وترحاله وإن اختلفت الأزمان وتباعدت الديار.

ومن المسائل المتعلقة بهذا المطلب تعدد أسباب النزول والنازل واحد، فقد تقع أكثر من حادثة، ثم تنزل الآية في هذه الحوادث مبينة حكم الشرع فيها، فالأشخاص مختلفون والزمن مختلف بين الحادثتين نسبيا، ولكن الآية تعطي لهما حكما واحدا، فلو كانت نصوص القرآن ظرفية تاريخية لنزلت الآية لحادثة واحدة، ومن الأمثلة على ذلك عن ابن عباس أن هلال بن أمية قذف امرأته عند النبي - صلى الله عليه وسلّم، فنزل قوله﴿ وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَٰجَهُمْ ﴾ [النور/6][(2)]، فحكم اللّعان نزل في هلال بن أمية وزوجه، وفي الصحيحين قصة أخرى نزلت في شأنها آيات اللعان، وهي قصّة عُويمر العجلاني الذي سأل رسول الله- صلى الله عليه وسلّم- فقال: "يا رسول الله رجل وجد مع امرأته رجلا، أيقتله فتقتلونه أم كيف يصنع؟، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلّم: قد أنزل الله القرآن فيك وفي صاحبتك"[(3)]، والسؤال المطروح كيف تم

---

(1)أنظر: ابن القيم، مدارج السالكين بين إياك نعبد وإياك نستعين، دار الكتب العلمية، لبنان، دت، دط، ج1، ص 13 وما بعدها.

(2) أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب ويبرأ عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله إنه من الكاذبين، ج3، ص 92، رقم 4747.

(3) أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب قوله تعالى:" وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَٰجَهُمْ"، ج3، ص 91، 92، رقم4745، مسلم، صحيح مسلم، كتاب اللعان، ج1، ص695، رقم 1492.

الحكم على آيات سورة النور أنها نزلت بعد قصة هلال وعويمر، ولم يتكرر نزولها كالآيات السابقة؟، أجاب عن هذا السؤال الزرقاني في حين رأى تكافؤ الروايتين في الصحة وانتفاء المرجّحات وتقاربهما في الزمن، وفي ضوء هذه المعطيات تم الحكم على النزول الواحد لأكثر من سبب[1]، وقد يرد أصحاب المنهج التاريخي بأن تقارب الزمن وتعدد أسباب النزول دليل لهم في دعواهم وليس حجة عليهم، ولكننا نقول مادام الزمن مختلفا وإن كان متقاربا، واختلف الأشخاص في أحوالهم وطبائعهم، فهو حجة كافية لتجاوز القرآن للأُطر التاريخية، فالاختلاف في حد ذاته مبرر يجعلنا نسوق هذه الحجة لدحض مزاعمهم.

وقد تناول نصر حامد أبو زيد مسألة تكرار نزول الآية أكثر من مرة منكرا لها، ومعتبرا منهج المسلمين منهجا تلفيقيا بين الروايات، فالآية عنده لا تنزل إلا مرّة واحدة، وقد اعترض على علماء القرآن في قولهم بتكرار النزول، وكان ينبغي عليهم - حسب رأيه- أن يفهموا أن الآية في الحادثة الثانية أو الثالثة لم يتكرر نزولها، وإنما أُعيد تلاوتها على المستمع فقط[2]، غير أن ما يدعوا إليه أبوزيد لا يؤخذ بمجرد الرأي والفهم الشخصي، وإنما يخضع لقواعد محددة في التعامل مع النصوص، فالوقائع التي تكرر فيها نزول الآية وردت فيها جملة "نزلت الآية"، ولم يقل في إحدى الروايات "فتلا الآية" تذكيرا، فحمل اللفظ على الظاهر أولى من تأويله، ولا مبرر لحمل النزول على التلاوة، فلا توجد استحالة شرعية ولا عقلية في تكرار النزول.

و أسباب النزول وتنجيم القرآن من المفاهيم التي يستثمرها المنهج التاريخي في تطبيقاته للتأكيد على جملة من النتائج التي يصبو إلى تسويقها، فتنجيم القرآن في عصر التنزيل جاء مراعاة للشروط التي أملاها الواقع في ذلك الوقت، وهذا ما يدعوا العقلاء وأصحاب العلم في هذا العصر لتجديد الفهم حتى يكون التأويل والتجديد الفكري حلقة من الحلقات التاريخية التي تبين تطور الوحي[3]، والتجديد يقصد به التأويل الذي هو نتيجة من نتائج تطبيقات المنهج التاريخي، والمقصود بالتأويل ليس البحث عن مراد الشارع من ألفاظه، ولكن المقصود هو مراد القارئ وما يهدف إليه، وهذا ما يعبر عنه بالقراءة العبثية للنص القرآني، والتي يسمونها

---

[1] أنظر: الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج1، ص 99.
[2] أنظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص 129.
[3] أنظر: حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، دار قباء، القاهرة، دط، 1998، ج1، ص73.

القراءة المعاصرة، وهي قراءة لا تستند إلى ضوابط وشروط علمية، ونحن نعلم أن أهم صفة صُبغ بها هذا العصر هي صبغة العلم والتقنية، ولكننا لا نجد روحا معرفية وقواعد علمية فيما اصطلحوا عليه بالقراءة المعاصرة، والمتأمل في تحليلاتهم وقراءتهم للوحي يستنتج أن القراءة المعاصرة لا تعني القراءة العلمية الدقيقة، ومحاولة الوصول إلى الدقة البالغة في قراءة الوحي تضاهي الدقة الموجودة في العلوم المادية كالرياضيات والفيزياء مثلا، ولكن المقصود بالقراءة المعاصرة قراءة الوحي كما يراه القارئ ويفهمه، ويقرأه أيضا قراءة مادية، ومعنى القراءة المادية تحويل مراد النص كي يصير موافقا لمراد القارئ وأهوائه ويستجيب لتطلعاته ومصالحه، سواء أكان هذا المراد فرديا أم كان جماعيا، وهذه القراءة التي هي أحد نتائج المنهج التاريخي تعتبر تغييرا للحقيقة وقلبا للمفاهيم، فالأصل هو استجابة الإنسان لمراد الله، ذلك المراد المتجسد في الخطاب القرآني، وليس أن يستجيب مراد الله لمراد الإنسان، وإذا كانت هذه هي العلاقة بين مراد الله ومراد الإنسان، فهي كذلك نفس العلاقة بين الوحي والواقع، فالوحي يستجيب للواقع ولا يستجيب الواقع للوحي كما يقول المنهج التاريخي في تطبيقاته على أسباب النزول، فطيب تيزيني يرى أن الكلمة الإلهية تحولت عن طريق الرسول المبلّغ إلى كلمة إنسانية، وهنا تتم عملية فك الإرتباط بين الكلامين، والكلمة الإلهية الأولى في الفكر الإسلامي تتحدد على نحو سَلبي خاصة في كلمة "الله" التي لا تشبه شيئا، وهذا تعريف سلبي للإله، وهو ما يجعل لنا مسوّغا على صعيد الواقع أن نتحدث عن نوعين من النص وهما نص التنزيل المبني على أسباب النزول، ونص التأويل[1]، وفي النص الثاني(نص التأويل) تبرز إشكالية فهمه والعمل بمقتضاه، فالنص انتقل من الفضاء الإلهي إلى الفضاء الإنساني ما يجعله يعيش حالة من التشظي الدلالي بين مختلف التيارات الفكرية والمذاهب الفلسفية والسياسية، فالغرابة ليست في تنويع التأويل انطلاقا من التنوع الفكري الإنساني، ولكن الغرابة تتحدد في احتكار التأويل[2].

وقلب المفاهيم وتحويل مراد الوحي يشكل أزمة إيمانية وعقدية كبيرة، وهو ما يعني أن نتائج المنهج التاريخي نتائج عقدية في المقام الأول، فتعلق تطبيقاته ونتائجه بالعقيدة أكثر من

(1) أنظر: محمد سعيد رمضان البوطي، طيب تيزيني، الإسلام والعصر تحديات وآفاق، دار الفكر، دمشق سوريا، ط2(1420هـ، 1999م)، ص110.

(2) أنظر: المرجع نفسه، ص111.

تعلقها بعلوم القرآن وأصول الفقه والتشريع الإسلامي، فتحويل الإرادة الإلهية لتكون تابعة للإرادة الإنسانية يبلور خللا في المنظومة الإعتقادية التي تجعل الإرادة الإنسانية تدور في فلك الإرادة الإلهية، فمشيئة الإنسان جزء لا يتجزأ من المشيئة الإلهية، فإذا تم تهديم هذه المسلمة الإيمانية تم بعد ذلك تهديم العقيدة في مباحثها وفروعها، فالقضاء على الفكرة القائلة بالكمال الإلهي ومشيئته المطلقة وقدرته النافذة يهدف إلى وضع الإنسان مكان الإله، ثم تأليه الإنسان باعتباره قيمة مطلقة وكاملة، وهذا أحد اهتمامات الفلسفة الوضعية التي انتقلت في دراستها من الغيبيات إلى الماديات ومن الوحي إلى العقل ومن الإله إلى الإنسان، فتغير مجالات البحث أنتج تغيرا في الرؤى والمسلمات التي تحكم العقل وتوجه تصوراته للوجود.

المبحث الثالث:

نقد تطبيقات المنهج التاريخي على مسألة النسخ .

المطلب الأول:

اختلاف علماء الاسلام في مسألة النسخ بين المضيقين والموسعين.

إذا كان تعلق الرسم وأسباب النزول بمسألة التدوين واضحا ولا يحتاج إلى تكلف القول لإثبات ذلك، فإن تعلق النسخ بالتدوين أقل وضوحا و حضورا في مسألة التدوين من المبحثين السابقين، وتعلق النسخ بالتدوين يبدو قويا بشيء من التأمل والتدبر، فأنواع النسخ التي ذكرها العلماء تتعلق بالنص المدون تعلقا مباشرا، فنسخ الحكم يستلزم وجود نص مدون في المصحف، ونسخ التلاوة يستلزم أيضا تساؤلا ملحا وهو كيف تم إزالة نص مدون؟، وكيف لم يختلط الأمر على كتاب الوحي فيثبتوا في المصحف نصا منسوخا؟، خاصة إذا علمنا أن ما من آية تنزل إلا والصحابة يكتبونها في وقتها.

وفي إطار هذا التساؤل الإشكالي يكتسي موضوع النسخ قيمة اعتقادية كبيرة، فتعلقه ليس بالأصول أو علوم القرآن فقط، ولكن تعلقه بالعقيدة من باب أولى، فموضوع النسخ يوظّف بمسلكين متناقضين، إما أن يصير أداة للتشكيك في العقيدة، وصور التشكيك بواسطة النسخ كثيرة منها اتهام الله تعالى بالبداء، وهو ظهور الشيء بعد خفائه، وعلم الله بعد جهله،

ومن صور التشكيك في العقيدة الطعن في القرآن بالنقصان استنادا إلى نسخ التلاوة، والتشكيك في القرآن هو تشكيك في العقيدة ونسف لأركانها ومباحثها، وأما المسلك الثاني الذي يوظف فيه النسخ لحماية العقيدة والدفاع عنها فيكمن في استجلاء مساحة النسخ؛ أي هل الأصل هو التوسع في القول بالنسخ أو التضييق؟، وهل نسخ التلاوة حقيقة إسلامية؟، وما مدى تعارضها مع القرآن الكريم الذي نقل تواترا؟.

إن الإجابة الدقيقة عن هذه الأسئلة يمكن أن تحدد حقيقة النسخ في التصور الإسلامي الصحيح، ويمكن أن تكون وسيلة لحماية روح العقيدة ألا وهو القرآن الكريم، وهذا يساعد أيضا على نقد تطبيقات المنهج التاريخي على مسألة النسخ، وللإجابة عن هذه الأسئلة فإن مسلك علوم القرآن من المسالك التي نتبعها، والتي نراها كاشفة لحقيقة النسخ، خاصة إذا علمنا أن المنهج التاريخي في دراسته للقرآن الكريم صار يعتمد كثيرا على مباحث علوم القرآن.

موضوع النسخ انقسم حوله علماء الأمة بين موسعين ومضيقين له، والتوسع في القول بالنسخ- في تقديرنا- هو تساهل في تفعيل ضوابط النسخ وعدم مراعاتها بدقة، في حين يعتبر المضيّقون هم الأقرب إلى التوظيف الدقيق لها، وهذا ما سنصل إليه، وإن كنا سقناه ابتداء.

ذكر الزركشي عدد السور التي دخلها النسخ، فالسور التي يوجد فيها الناسخ فقط هي ست سور[1]، والسور التي يوجد فيها المنسوخ فقط هي أربعون سورة، والسور التي يجمع فيها الناسخ والمنسوخ معا هي إحدى وثلاثون سورة، وأما السور الخالية من النسخ فهي ثلاثة وأربعون سورة[2]، فيكون مجموع سور القرآن التي دخلها النسخ إحدى وسبعون سورة ما يمثل نسبة 62،28٪من سور القرآن وهو رقم كبير جدا، وعلم الناسخ والمنسوخ في مساره التاريخي أخذ في التوسع أثناء مرحلة التدوين، وأما في المرحلة الشفاهية وخاصة في عهد الصحابة فله معنى أوسع من المعنى الموجود عند علماء الأصول والمحدثين

(1) ذكر ابن الجوزي هذه الأرقام في كتابه نواسخ القرآن وعلق عليها بقوله قلت: "واضح بأن التحقيق في الناسخ والمنسوخ يظهر أن هذا الحصر تخريف من الذين حصروه والله الموفق"، ابن الجوزي، نواسخ القرآن، تحقيق محمد أشرف علي الملباري، السعودية، ط1(1404هـ، 1984م)، ص71.

(2) أنظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص33، 34.

وغيرهم، ثم أخذ التأليف منحى تصاعديا، فالسدوسي ذكر سبع عشرة سورة فقط تحتوي على الآيات المنسوخة، وعدد الآيات لا يتجاوز أربعا وثلاثين آية، ثم تضاعف عدد الآيات المنسوخة إلى أربعة أضعاف تقريبا، فوصل إلى مائة وثمانية وعشرين آية بحسب ما جاء في كتاب الناسخ والمنسوخ لأبي جعفر النحاس(ت339هـ)، وأما المقري في كتابه الناسخ والمنسوخ فقد أوصل الآيات المنسوخة إلى مائتين وست وأربعين آية؛ أي أكثر من سبعة أضعاف ما ذكره السدوسي، والمقري في مقدمة كتابه تحدث عن سبب تأليفه له وهو ما رأى في المفسرين من سلوكهم طريق هذا العلم سلوكا غير صحيح، فلم يلتزموا الدقة والحفظ في النقل، وأخلطوا المحكم بالناسخ، ولكن المقري لم يلتزم بما ذكره في مقدمة كتابه بل زاد عليهم ووسع من دائرة النسخ فأصبح أكثر من65٪ من سور القرآن تحتوي على آيات منسوخة، وهو تحول خطير في تاريخ الدراسات القرآنية، والدراسات العقدية بصورة أدق، فقراءة النصوص القرآنية بهذه الصيغة يجعل الوحي متحولا وليس ثابتا، وهو ما يخالف المعتقد الإسلامي في الوحي، إذ يرى أن نصوص الأحكام أكثرها ثابت وليس منسوخا، وهذه الأحكام الشرعية مظهر من مظاهر تجلي العقيدة وتمكنها من الفرد المسلم، فالعقيدة تثمر عملا وهذا العمل في المقام الأول هو الأحكام الشرعية والأخلاق الإسلامية، فإذا تعرضت الأحكام الشرعية للنسخ فإن الإعتقاد يصير قالبا فارغا لا حياة فيه، وقراءة هذا الرقم الضخم يعني أن الأصل في سور القرآن هو النسخ وليس الإحكام، والقرآن نزل لينسخ ويتلاشى لا ليبقى حيا وهاديا[1]، وفي المسار التاريخي المتعلق بالتأليف في علم الناسخ والمنسوخ ظهر اتجاه معاكس حاول أصحابه تصفية الروايات المتضمنة لدعوى النسخ وتفعيل الشروط والضوابط النظرية للقول به، وهو ما مكّنهم من مراجعة العشرات من الآيات ونقلوها من النسخ إلى الإحكام، ومن هؤلاء ابن الجوزي في نواسخ القرآن، حيث تناول في الباب الثامن من كتابه مناقشة 247قضية في 62سورة قرآنية وتناول في أغلبها اختلاف العلماء فيها بين من يقول إنها مُحكمة وبين من يقول إنها منسوخة، وفي أحيان كثيرة يرجّح قول من يرى أنها محكمة، ومن الأمثلة على عمل ابن الجوزي إيراده لقوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمۡ﴾[المائدة/5]، وذكر اختلاف العلماء حول هذه

---

(1) أنظر: الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثية، ص178 وما بعدها.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

الآية إلى ثلاثة أقوال، القول الأول يقول إنها ناسخة لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾[الأنعام/ 121]، فطعام أهل الكتاب مباح على إطلاقه سواء ذكروا اسم الله عليه أو غيره، والقول الثاني سار على عكس القول الأول فاعتبر آية المائدة منسوخة وآية الأنعام ناسخة وهي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾[الأنعام/ 121]،فكان طعام أهل الكتاب مباحا ثم نسخ [1]، والقول الثالث أن آية المائدة محكمة ولا وجه فيها للنسخ، ويمكن التوفيق بينها وبين آية الأنعام ولا تعارض بينهما، فمتى علم أنهم قد ذكروا غير اسمه لم يؤكل، واعتبره ابن الجوزي هو الصحيح من الأقوال[2].

التوسع في النسخ عند من يقول به إذا أخضعناه لضوابط النسخ وشروطه نلاحظ أنه انحراف وفتح لباب الاجتهاد على مصراعيه في مسألة تتسم بالصرامة وتغليب السمع على الرأي والاجتهاد، والسؤال المطروح هوما مدى التزام العلماء بالشروط النظرية أثناء الممارسة الفعلية لعملية النسخ؟، وللإجابة على هذا السؤال يجب الوقوف على الدواعي والأسباب التي جعلتهم يتوسعون في النسخ و هي على النحو الآتي:

1- الخلط بين المعنى الخاص والعام للنسخ.

من العلماء الذين تطرقوا إلى هذا الموضوع بالبيان الشافي الشاطبي، فقد استقرأ كلام المتقدمين من السلف في موضوع النسخ فوجده يُطلق على معنى أعمّ من كلام الأصوليين، فقد يطلقون على تقييد المطلق نسخا وعلى تخصيص العموم بدليل متصل أو منفصل نسخا، وعلى بيان المبهمُ والمجمل نسخا، كما يطلقون على رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر نسخا، وهو معنى النسخ عند المتأخرين، وجميع ذلك عند السلف مشترك في معنى واحد فيصير النسخ مشترك لفظي اصطلاحي بدلالته على هذه المباحث المتعددة، كما هو مشترك لفظي لغوي يدل على التبديل والتحويل، والإزالة والنقل، فالمطلق والمقيد والعموم

---

(1) هذا القول غريب جدا، ولسنا ندري كيف قال به علماؤنا، فآية الأنعام مكية وآية المائدة مدنية وهي من آخر سور القرآن نزولا ومن غير المعقول أن تنسخ الآية المكية الآية المدنية، لأن من شروط النسخ الأساسية أن يتأخر الناسخ عن المنسوخ في النزول.

(2) أنظر: ابن الجوزي، نواسخ القرآن، ص303، 304، 305.

والخصوص والمجمل والمبين من حيث المعنى تشترك في أن الأمر المتقدم غير مراد في التكليف، وإنما المراد ما جاء متأخرا، فالأمر المطلق مثلا لا يُعمل في إطلاقه بل يُعمل مع المقيد، فكأن المطلق لم يعد مع مقيده شيئا فصار مثل الناسخ والمنسوخ[1]،فقول السلف أن الآية على نسخة تلك الآية ولا فرق بينهما، يعني أنها بمعنى واحد، وإحداهما تبين الأخرى، وكذا يجب أن يُتأوّل للعلماء ولا يُتأول عليهم الخطأ العظيم إذا كان لما قالوه وَجْه، ويدل على ذلك ما رُوي عن قتادة في قوله تعالى: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِي ٱلْأَرْضِۗ﴾[الشورى/5] قال وللمؤمنين منهم، وقوله تعالى:﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾[النساء/24]، قالوا إنه منسوخ بالنهي عن نكاح المرأة على عمتها أو خالتها، قال الشاطبي وهذا من باب تخصيص العموم وليس نسخا[2].

ومن العلماء الذين نبهوا إلى ما تكلم عنه الشاطبي ابن القيم، فقد تحدث عن النسخ بالمعنى العام الذي يسميه السلف نسخا، حتى سموا الاستثناء نسخا، فإذا كان المقصود بالنسخ هذا المعنى فلا مُشاحّة في الاسم كما قال ابن القيم، ولا ترد السنن الناسخة للقرآن على هذا المعنى، ولا إنكار على أحد نسخ القرآن بالسنة بهذا الوجه؛ لأنه متفق عليه بين الناس، وإنما اختلفوا في جواز نسخ السنة بالقرآن في المعنى الخاص الذي هو رفع أصل الحكم وجملته، فيبقى بمنزلة ما لم يشرع البتة[3].

2- الخلط بين النسخ و الاستثناء:

ذكر ابن الجوزي أن هناك من يقول بأن المستثنى منه يعد نسخا ولم يسمّهم، واعتبر أن هذا ليس بكلام من يعرف ما يقول، لأن الاستثناء إخراج بعض ما شمله اللفظ، وليس ذلك بنسخ[4]، ومن علماء الأمة الإسلامية الذين توسعوا في عدّ الاستثناء نسخا وإن كانوا لا يقرّونه نظريا ابن حزم الأندلسي في كتابه الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، ومرّة أخرى يتجلّى الفرق الواضح والبون الشاسع بين الشروط النظرية للنسخ والممارسة العملية

---

(1) أنظر: أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية صيدا، بيروت، لبنان، ط1 (1425هـ، 2004م)،ج2، ص71.

(2) أنظر: المصدر نفسه، ج2، ص72وما بعدها.

(3) أنظر: ابن القيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1(1425هـ- 2004م)، ص514.

(4) أنظر: ابن الجوزي، نواسخ القرآن، ص94.

لها، ومن الأمثلة الدّالة على اعتبار ابن حزم الاستثناء نسخا قوله تعالى في آية الخُلع:﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمۡ أَن تَأۡخُذُواْ مِمَّآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ شَيۡـًٔا﴾[البقرة/229]، اعتبر ابن حزم هذه الآية منسوخة بالاستثناء بما بعدها وهو قوله تعالى:﴿إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِۖ﴾[البقرة/229][1]، وقد بالغ ابن حزم ومن حذا حذوه في النسخ حتى إنهم اعتبروا الآية الواحدة فيها الناسخ والمنسوخ معا كما في الآية السابقة، وقال عن آية المائدة إنها الآية الوحيدة التي جمعت النّاسخ والمنسوخ معا، وقد وقع في تناقض غريب لأنه أورد أكثر من آية تجمع الناسخ والمنسوخ، وآية المائدة هي قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡۚ﴾[المائدة/105]، فقوله تعالى: "يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ عَلَيۡكُمۡ أَنفُسَكُمۡۖ" منسوخة، وقوله: ﴿إِذَا ٱهۡتَدَيۡتُمۡۚ﴾ ناسخة، والهدي هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر[2]، وإذا قارنّا بين المثالين السابقين اللذين أوردهما ابن حزم نستنتج أن النسخ عنده في الآية الواحدة يكون بالاستثناء كما في آية البقرة، وبغير الاستثناء كما في آية المائدة، وإن القارئ ليعجب من أمثلة ابن حزم وغيره متسائلا في حيرة أين هي الشروط النظرية للنسخ؟، هل يستطيع ابن حزم أن يثبت لنا أن الجزء الثاني من الآية متأخر في النزول عن الجزء الأول؟، و هل يمكن الجمع بين طرفي الآية أم أنهما متعارضان؟. وللإجابة عن هذه الاستفسارات نقول إنها الرغبة في النسخ التي ولع بها الفقهاء والمفسرون والتسابق في بناء هذا الفن بناء واسعا، وما إفراد التصانيف المستقلة لهذا الفن إلا دلالة على ذلك.

ومن أغرب ما أورده ابن حزم من أمثلة النسخ قوله تعالى: ﴿خُذِ ٱلۡعَفۡوَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ وَ أَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡجَٰهِلِينَ﴾[الأعراف/199]، حكى ابن حزم عن هذه الآية أن أولها منسوخ وآخرها منسوخ ووسطها محكم، فقوله تعالى:﴿خُذِ ٱلۡعَفۡوَ﴾وهو ما فَضُل من الأموال، وقوله تعالى:

---

(1) أنظر: ابن حزم، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1(1406هـ- 1986م)، ص29.

(2) أنظر: المصدر نفسه، ص36.

﴿وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ﴾والعرف هو المعروف، وهو محكم لا يتبدل، وقوله:﴿وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡجَٰهِلِينَ ﴾

نسخ بآية السيف[1]، ولم يبين ابن حزم الآية التي نسخت قوله تعالى "خذ العفو"، والظاهر أنه يشير إلى آية الزكاة المفروضة ولم يذكرها سهوا منه أو لوجود خطأ مطبعي في الكتاب.

ولا يتوقف المولعون بالنسخ كابن حزم وغيره عند هذا الحد فتراهم يتحدثون عن نسخ الناسخ، فحسب رأيهم يمكن أن تنسخ الآية الناسخة بآية أخرى ترفع حكمها، فيصبح الناسخ منسوخا، وهو غلو ولا شك، وتكلف زائد وانفصال خطير بين الشروط النظرية للنسخ والممارسة العملية لها، ويظهر جليا من الأمثلة السابقة أن بعض علمائنا لم يُعْملوا شروط النسخ ولا بعضها، ويبدو أن ابن حزم كنموذج على ذلك قد اعتمد روايات واهية وأقوال ضعيفة تقول بالنسخ في صدر سورة المزمل[2] فأتى بها دون تمحيص أو نقد، وهو المعروف بتمحيص الروايات ونقدها، وكان عمله النقدي في كتابه الفصل في الملل والأهواء والنحل كاشفا عن شخصيته العلمية القوية، فقد تناول دراسة الكتب المقدسة بمنهجية سليمة تظهر أن ابن حزم لا يقبل من الروايات إلا ما كان صحيحا ولا يأخذ من الأقوال إلا ما كان منطقيا ومعقولا، ولكنه في موضوع النسخ يتجلى بعده عن الروح العلمية التي يتحلى بها، وما إتيانه بأمثلة غريبة جدا في النسخ إلا دليل على الانفصام والانفصال.

3- النظرة التبجيلية للناسخ والمنسوخ.

المطّلع على كتب علوم القرآن يجد المؤلفين في هذا العلم حين يتناولون موضوع النسخ يتحدثون عن فضله ومكانته، ويسوقون آثارا وأقوالا تدل على ذلك، فالسيوطي مثلا في الإتقان ينقل ما يشبه فتوى للعلماء تحمل في مضمونها ما يشير إلى الإجماع فيقول: "قال الأئمة لا يجوز لأحد أن يفسر كتاب الله إلا من بعد أن يعرف منه الناسخ والمنسوخ"[3]، ويسوق كلاما لعلي بن أبي طالب قاله لقاض من القضاة: "أتعرف الناسخ والمنسوخ؟ قال: لا، قال هلكت وأهلكت[4]، وقصة علي بن أبي طالب مع هذا القاضي أوردها ابن الجوزي

---

(1) أنظر: المصدر السابق، ص36.
(2) أنظر: المصدر نفسه، ص62.
(3) السيوطي، الإتقان، ج2، ص27.
(4) المصدر نفسه، ج2، ص27.

أيضا في نواسخ القرآن في باب فضيلة الناسخ والمنسوخ والأمر بتعلمه[1]، والمتأمل في تبويب ابن الجوزي يرى أنه يمزج بين شيئين هما أن الناسخ والمنسوخ ذو فضيلة وقيمة كبيرة، والشيء الثاني هو وجوب تعلمه كحكم شرعي، وليس الجواز أو الإباحة، فالتركيب اللفظي للباب يشير إلى أن وجوب تعلم الناسخ والمنسوخ مبني على فضيلته المذكورة في الأخبار والآثار، وبعد أن أورد ابن الجوزي قصة علي مع القاضي برواياتها وأسانيدها المختلفة[2] يجعل الناصح له مرة هو ابن عباس ومرة علي بن أبي طالب، قال: "مر ابن عباسّ على قاض، قال: أتعرف الناسخ من المنسوخ؟، قال: لا. قال هلكت وأهلكت[3]، واختلاف الأسماء وتعدد الروايات في قصة هذا القاضي ربما تدل على الخلط بين الأسماء فقط، وأنها قصة واحدة، والراجح أن الناصح للقاضي هو علي بن أبي طالب وليس ابن عباس، فقد أوردها ابن الجوزي عن علي بن أبي طالب بأكثر من سند.

وإذا افترضنا أن ما روي عن علي وابن عباس صحيح السند والمتن[4]، فإن إشكالية النسخ بمعناها العام والخاص تفرض نفسها، وقد بينها الشاطبي وابن القيم كما ذكرنا، فليس المقصود بالنسخ،كما حقق العالمان الجليلان النسخ بمعناه الخاص الذي هو رفع حكم النص كما هو في اصطلاح المتأخرين، و إنما المقصود بذلك معرفة النسخ بمعناه العام من المطلق والمقيد والعام والخاص والمجمل والمبين والمحكم والمتشابه.

والنظرة التبجيلية للنسخ تضفي حوله هالة من التقديس تفتح بابه بطريقة غير طبيعية، وتجعل المولعين به يتصيدون الآيات المنسوخة بأي وجه من الوجوه، ما يجعلهم يبتعدون عن الشروط النظرية للنسخ ويدخلون في مبالغات وأخطاء ليست في صالح الأمة ومقدساتها، وإن هذه المبالغات فتحت الباب أمام دعاة المنهج التاريخي للولوج إلى القرآن وإثارة أكبر قدر من الشبهات وزعزعة القناعات، والتوسع في النسخ يعطيهم فرصة أكبر لإثبات زعمهم بتاريخية الخطاب القرآني.

---

(1) أنظر: ابن الجوزي، نواسخ القرآن، ص104، 105.

(2) المصدر نفسه، ص109.

(3) المصدر نفسه، ص109، 110.

(4) حديث علي بن أبي طالب لا يوجد في كتب الصحاح، وهو مروي عن أبي عبد الرحمان السلمي قال: أن عليا بن أبي طالب- رضي الله عنه- أتى على قاضي فقال له: "هل تعلم ما محمود من المنسوخ، قال: هلكت وأهلكت"، انظر: ابن الجوزي، نواسخ القرآن، ص 109.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان: 03332678957)

وحديثنا عن النظرة التبجيلية التي نراها سببا في تجاوز شروط النسخ والسقوط في أخطاء قاتلة لا يتقاطع ولا يتوافق مع ما يقوله الحداثيون العرب حين يصفون الدراسات الإسلامية بأنها دراسات تبجيلية يقوم بها التراثيون والسلفيون لقطع الطريق عن المنهج العلمي النقدي، فهم يهدفون من وراء إزالة الصبغة التبجيلية إلى إضفاء الطابع البشري على كل التراث الإسلامي، ولا يفرقون بين الصحيح والضعيف ولا بين النص وشروحه مستخدمين في ذلك المناهج المختلفة كالمنهج الأنثروبولوجي الذي يسعون من خلاله إلى التعامل مع النص القرآني كمنتج ثقافي ظهر في بيئة تاريخية محددة، فهو حقائق ثقافية وبشرية دنيوية واجتماعية ولغوية في المقام الأول، وهذه هي ميزته، وليست له ميزة بالمعنى الغيبي الإلهي[1]، ويصل أركون إلى حد اعتبار القرآن مصطلحا مبتكرا من قبل عوام الناس وأجمعوا أمرهم على ذلك[2]، وكلمة القرآن مشحونة إلى أقصى حد بالعمل اللاهوتي والممارسة الشعائرية الإسلامية منذ مئات السنين فهي تحتاج إلى تفكيك حتى يتم الكشف عن مستويات من المعنى والدلالة التي طُمست وكُبتت من قبل التراث التقوي الورع حسب تعبيره[3]، وهو تعبير لا يخفى ما فيه من الطعن والغمز، ويفهم من كلمة "قرآن" حسب كلامه أنها كلمة لم تكن موجودة في مصدرها الأول الذي هو كلام الله، وليست منزلة من عنده، فما هي إلا اصطلاح تواضع عليه الناس، وهو عمل تاريخي بشري لا قداسة له، وهذا خلاف الحقيقة، فكلمة "قرآن" نزلت من عند الله وأوحى بها، وسمى بها كتابه فقال: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٞ كَرِيمٞ ۝ فِي كِتَٰبٖ مَّكۡنُونٖ﴾[الواقعة/77، 78]، وقال: ﴿فَإِذَا قَرَأۡتَ ٱلۡقُرۡءَانَ فَٱسۡتَعِذۡ بِٱللَّهِ مِنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ﴾[النحل/98]، وهذا يدل على قدسية كلمة قرآن؛ لأنها كلمة من عند الله وليست من وضع البشر[4].

---

[1] أنظر: نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة (إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط5(2006م)، ص97.

[2] يقول صالح هاشم:" من الواضح أن أركون فرق هنا بين حالتين : حالة القرآن في زمن النبي عندما كان لا يزال شفهيا وحالته فيما بعد عندما تحول إلى نص مكتوب، وعملية الانتقال من النص الشفهي إلى النص المكتوب ليست مضمونة دائما بحذافيرها، ويبدو أن تشكل طبقة رجال الدين فيما بعد كان ضروريا من أجل نساخة القرآن وتعليمه للناس. و هكذا قويت هيبتهم في المجتمع فكريا وسياسيا، وهذا أمر طبيعي، أنظر محمد أركون، الفكر الإسلامي واستحالة التأصيل، ص29.

[3] أنظر: المرجع نفسه، ص29.

[4] أنظر: مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، منشورات الضفاف، بيروت لبنان، ط1(1433هـ-2012م)، ص324.

4- نسخ التلاوة و توسيع فضاء النسخ:

يقسم العلماء النسخ إلى أنواع متعددة منها نسخ التلاوة والحكم معا، ونسخ التلاوة دون الحكم، ونسخ الحكم دون التلاوة، والنوع الأول والثاني يثيران تساؤلات محيرة وإشكالات عميقة حول نسخ القرآن، ولعل أبرز الشبهات التي تثار حول هذا النوع من النسخ هو افتراض إمكانية طروء التحريف على القرآن بالنقص منه، وأن القرآن الموجود بيننا الآن ليس هو كل القرآن الذي نزل، والدليل القاطع على ذلك نسخ التلاوة الذي يقرّه العلماء، وهو ما يقوّي مذهب دعاة المنهج التاريخي في أن القرآن طالته يد التحريف أو على الأقل لا تجزم بصحته القاطعة.

ومن الذين كتبوا في علوم القرآن بروح علمية ومنهجية تقوم على تحليل الروايات ورد الشبهات الزرقاني، ولكنه حين تناول نسخ التلاوة صاغه على طريقة المتقدمين كالسيوطي، فحكى إجماع العلماء القائلين بالنسخ في هذا النوع، ولم يسق إلا دليلا واحدا يكاد يتردد في كتب علوم القرآن، و عند القائلين بنسخ التلاوة، وهو حديث عائشة في صحيح مسلم قالت: "كان فيما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات يحرمن، ثم نسخت بخمس معلومات، فتوفي رسول الله- صلى الله عليه وسلم- وهن فيما يقرأ من القرآن"[1]، واعتبره دليلا قويا على نسخ التلاوة والحكم معا، وأما قول المنكرين لنسخ التلاوة فهو قول باطل عنده[2]، ويقر النووي ما ذهب إليه الزرقاني من وقوع هذا النوع من النسخ، وفي شرحه لحديث عائشة يوضح معنى قولها: "فتوفي رسول الله- صلى الله عليه وسلم- وهن فيما يقرأ من القرآن"، معناه أن النسخ لخمس رضعات تأخر إنزاله جدا حتى إنه- صلى الله عليه وسلم- توفي وبعض الناس يقرؤها خمس رضعات ويجعلها قرآنا متلوا، لأنه لم يبلغه النسخ، فلما بلغهم النسخ بعد ذلك رجعوا عنه وأجمعوا على أن هذا لا يتلى، وأقر النووي الأنواع الثلاثة للنسخ[3].

---

(1) أخرجه مسلم، صحيح مسلم، كتاب الرضاع، باب التحريم بخمس رضعات، ج1، ص663، رقم1452.
(2) أنظر: الزرقاني، مناهل العرفان، ج2، ص167.
(3) النووي، شرح صحيح مسلم، ج5، ص223.

وفي شرح النووي لكلام عائشة- رضي الله عنها- فجوة واضحة وتعليل غير متين، فكيف يتأخر نزول خمس رضعات جدا ثم تنسخ؟، فعلى ماذا تدل سرعة النسخ بعد الإنزال؟، ومتى بالتحديد نزلت هذه الآية؟، ومتى رفعت تلاوة وحكما؟، و من قرأها من الصحابة؟، وفي أي مصحف من مصاحفهم أثبتت؟، وظاهر كلام عائشة أنها لم تنزل بالتواتر ولم تنسخ بالتواتر، ولا يمكن للنووي ولا الزرقاني، وهما من علماء الأمة الأجلاء أن يقدموا إجابات دقيقة عن هذه التساؤلات، فيصبح ما تمسكوا به من نسخ التلاوة دليلا تطرق إليه الاحتمال، و معلوم أن ما تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال، فقد ذكر اختلاف العلماء في القدر الذي ثبت به حكم الرضاع، فلا يثبت بأقل من خمس رضعات عند عائشة رضي الله عنها و الشافعي، ويثبت برضعة واحدة عند جمهور العلماء وكثير من الصحابة والتابعين، فأما الشافعي ومن قال بقوله فاستشهدوا بحديث عائشة رضي الله عنها، وأما مالك وغيره فاستشهدوا بقوله تعالى : ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ﴾ [النساء/23]، ولم يذكر في الآية عدد الرضعات، واحتج المالكية على الشافعية بأن حديث عائشة- رضي الله عنها- لا يحتج به عند المحققين من الأصوليين؛ لأن القرآن لا يثبت بخبر الواحد[1]، وفي عرض النووي للمسألة فقهيا نسجل اعتراضين هما:

- مخالفة جمهور العلماء وأكثر الصحابة والتابعين لعائشة رضي الله عنها والشافعي الذين أوردهم النووي في شرحه، والذين يقولون بأن الرّضاع يثبت برضعة واحدة، هذه المخالفة لخمس رضعات التي تعتبر مما نسخت تلاوته وبقي حكمه[2]، فلوكان قول عائشة- رضي الله عنها- قرآنا ما خالفه جمهور الأمة، فلو اعتبرناه قرآنا لدخل في حكم المحكم معناه الذي لا يختلف الناس حوله، فالعدد خمسة لا تأويل فيه ولا اختلاف حوله وإن وردت أحاديث تقول إن الرضاعة أقل من خمسة، فإذا اعتبرناه قرآنا وتعارض القرآن القطعي الدلالة مع الحديث يقدم القرآن، ومن غير الممكن أن يتواطأ جمهور الأمة على مخالفة قطعي القرآن ومعلوم من الدين بالضرورة، وهذا

(1) انظر: المصدر السابق،ج5، ص223.
(2) قال النووي: "والثاني ما نسخت تلاوته دون حكمه كخمس رضاعات والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما. النووي، المصدر نفسه، ج5، ص223.

يكفي للقول بأن عشر رضعات ليس قرآنا نُسخت تلاوته وحكمه، وخمس رضعات ليس قرآنا نُسخت تلاوته وبقي حكمه.

- قول النووي في شرحه أن المالكية اعترضوا على الشافعية بأن حديث عائشة- رضي الله عنها- خبر آحاد والقرآن لا يثبت بخبر الواحد، وهذا دليل آخر على أن حديث عائشة ليس قرآنا، يقول الشاطبي:" ووجه آخر وهو أن الأحكام إذا ثبتت على المكلف فادعاء النسخ فيها لا يكون إلا بأمر محقق، لأن ثبوتها على المكلّف أولا محقق، فرفعها بعد العلم بثبوتها ما يكون إلا بمعلوم محقق، ولذلك أجمع المحققون على أن خبر الواحد لا ينسخ القرآن ولا الخبر المتواتر، لأنه رفع للمقطوع به بالمظنون"[1].

وفي نسخ التلاوة دون الحكم جاء الزرقاني وأقرانه من العلماء بما هو أشد خطورة مما جاء به في نسخ التلاوة والحكم معا، فساق مجموعة من الروايات تثير شبها وتؤيد أقوال الطاعنين في القرآن، ومن أخطر الروايات ما يروى عن أبيّ بن كعب أنه قال في شأن سورة الأحزاب:" كانت لتعدل سورة البقرة "[2]، وقد وقع الزرقاني في انحراف خطير حين علّق على كلام أبيّ بن كعب فقال: "إن هذا القدر الكبير الذي نُسخت تلاوته لا يخلوا في الغالب من أحكام اعتقادية لا تقبل النسخ"[3]، فهو يقرّ بوقوع النسخ في آيات اعتقادية تعتبر أصولا في الدين، وفي الآن نفسه يقول إن النسخ لا يتطرق إلى الأحكام الاعتقادية وهو تناقض صارخ. وبعد ذلك يسوق رواية أغرب من الأولى عن أبي موسى الأشعري، وهي قوله: أنهم كانوا يقرؤون سورة على عهد رسول الله- صلى الله عليه وسلم- في طول سورة براءة، وأنها نُسيت إلا آية منها وهي:" لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى واديا ثالثا، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب، ويتوب الله على من تاب"[4]، هذه هي الصيغة التي وردت في مناهل العرفان، وقال أنها جاءت في الصحاح، ففي البخاري وجدنا الصيغة مختلفة، ومن أقرب الروايات في البخاري إلى ما ذكره الزرقاني في المناهل حديث ابن

(1)الشاطبي، الموافقات، ج3، ص70.
(2)أخرجه أحمد بن شعيب النسائي، السنن الكبرى، تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1(1411هـ، 1991م)، كتاب الرجم، باب نسخ الجلد عن الثيب، ج4، ص271، رقم 7150.
(3) الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج2، ص168.
(4)المصدر نفسه، ج2، ص168.

عباس رضي الله عنه، قال سمعت رسول الله- صلى الله عليه وسلم- يقول: " لو أن لابن آدم مثل واد مالا لأحب أن له إليه مثله ولا يملأ عين ابن آدم إلا التراب، ويتوب الله على من تاب"، قال ابن عباس: "فلا أدري من القرآن هو أم لا"؟[(1)]، وعلّق ابن حجر على هذا الحديث والذي بعده فقال: "ووجه ظنهم أن الحديث المذكور من القرآن ما تضمّنه من ذم الحرص على الاستكثار من جمع المال والتقريع بالموت الذي يقطع ذلك، ولا بد لكل أحد منه، فلما نزلت السورة وتضمّنت معنى ذلك مع الزيادة عليه علموا أن الأول من كلام النبي صلّى الله عليه وسلم"[(2)]، وبعد هذا الكلام الصريح الواضح ذكر قول من يزعم أن الحديث آية منسوخة بقوله تعالى: ﴿أَلْهَىٰكُمُ ٱلتَّكَاثُرُ ۝١ حَتَّىٰ زُرْتُمُ ٱلْمَقَابِرَ﴾[التكاثر1، 2]، فالحديث نُسخ تلاوة وبقي حكما، ثم علّق على القول الأول والثاني فقال: "والأول أولى، وليس ذلك من النسخ في شيء"[(3)].

وأما الصيغة الموجودة في صحيح مسلم فهي التي توافق ما في مناهل العرفان، فعن أبي موسى الأشعري قال: "وإنّا كنّا نقرأ سورة نشبهها في الطول والشدة ببراءة، فأُنسيتها، غير أني قد حفظتُ منها: "لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغى واديا ثالثا، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب"، وكنّا نقرأ سورة كنّا نشبهها بإحدى المسبّحات فأُنسيتها غير أنّي حفظت منها :"يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون فتُكتب شهادة في أعناقكم فتسألون عنها يوم القيامة"[(4)]، وأهم شُرّاح مسلم وهو النووي لم يقل شيئا عن الذي نُسب إلى أبي موسى الأشعري في شأن هاتين السورتين اللتين نسيهما، الأولى في الطول كبراءة والثانية كالمسبّحات، وهذا لا يصح شرعا ولا عقلا، فقد سبق وأن قُلنا بأن المنهج الإسلامي يقوم على نقد الرواية سندا ومتنا، فليست كل رواية صحيحة الإسناد تصح متنا، وإذا قلنا إن سند حديث مسلم هذا في أعلى درجات الصحة، فإن متنه ليس كذلك، فالعقل والشرع مجتمعان يمنعان ما رُوي عن أبي موسى الأشعري، فالقرآن لا ينزل إلا مُتواترا ولا يُرفع إلا كذلك، فكيف تنزل سورة طويلة يحفظها أبو موسى ثم ينساها، و ياليته قال نُسخت فظاهر كلامه أن

(1) أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب الرقاق، باب ما يتقى من فتنة المال، ج4، ص12، رقم6437.

(2) ابن حجر، فتح الباري، ج11، ص257.

(3) المصدر نفسه، ج11، ص257.

(4) أخرجه مسلم، صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب لو أن لابن آدم واديين لابتغى ثالثا، ج1، ص463،464، رقم1050.

القرآن تعرّض للنسيان والضياع، والذي يرجّح أن المقصود بالنسيان النسيان حقيقة وليس النسخ أمر هام هو أنه لو كان مقصود أبي موسى بالنسيان النسخ لاستخدم مصطلح النسخ لأنه كان معروفا بين الصحابة، ولا يستخدم مصطلحا مشحونا ومُلغّما في قضية خطيرة كهذه، وما يجعل حديث أبي موسى تُوجّه له الاعتراضات والمطاعن في متنه ما جاء في بداية الحديث أن أبا موسى الأشعري بعث إلى قرّاء أهل البصرة، فدخل عليه ثلاث مائة رجل قد قرؤوا القرآن، فقال: "أنتم خيار أهل البصرة وقرّاؤهم"[1]، فقد وصف أبو موسى القرّآء بأنهم القرّاء الأخيار وعددهم كثير جدا، وما داموا بهاتين الصفتين الكثرة والقراءة الجيّدة فهم أخذوا القرآن طبعا عن كبار الصحابة فأجادوه تلاوة وحفظا، فإن كانت السورتان اللتان أخبر عنهما أبو موسى منسوختين لعرف القرّاء الثلاث مائة ذلك، لأن الصحابة لا يكتمون شيئا، وينقلون كل ما يتعلّق بالقرآن قليلا كان أم كثيرا، فقد نقلوا ما هو أقل من النسخ كالوقف والابتداء وصفات الحروف والمدود وغيرها مما يُحسّن القراءة، فلو نزل قرآن بحجم براءة وغيرها ونُسخ لصار مُتواترا، وبيّنه الصحابة لتلاميذهم دفعا للخلط بين الناسخ والمنسوخ، وإدخال ما ليس من القرآن إلى القرآن، وإذا كان أبو موسى نسي السورتين- إذا أخذنا النسيان على وجهه الحقيقي- لذكّره أولئك القرّاء أو بعضهم بهما، لأنهم كانوا قد أخذوهما عن الصحابة الآخرين حفظا، وهذا التعليل يكفي إضافة إلى ما ذكره ابن حجر للقول بأن ما رُوي عن أبي موسى لا يستقيم شرعا ولا عقلا.

وما يمكن استنتاجه من مسألة النسخ هو أن رؤية بعض علماء الإسلام اتسمت بالتوسع الشديد في هذا المجال، فتوسيع فضاء النسخ دون إعمال شروطه وضوابطه بصرامة يعطي مُبررا كبيرا للمنهج التاريخي لقراءة النص القرآني قراءة تاريخية بناء على مسألة النسخ، وهذا ما قاموا باستغلاله، فقد ركّزوا كثيرا على النسخ في تطبيقاتهم لإثبات أن معاني النص القرآني لا تتجاوز الإطار الزمكاني، وشبهة تحريفه بالنقصان قائمة استنادا إلى نسخ التلاوة، فنحن إذا أعطيناهم متّسعا ومجالا ليقوموا بمهمتهم، وقد ساعدناهم ووقفنا بجانبهم من حيث لا نشعر، فالتراث الإسلامي يحتاج فعلا إلى تمحيص وقراءة صحيحة ولكن ليس على طريقة دعاة المنهج التاريخي المعاصر، وإنما وفق المنظور الإسلامي في

---

[1] أخرجه مسلم، صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب لو أن لابن آدم واديين لابتغى ثالثا، ج1، ص463، 464، رقم1050.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

كلياته وأساسياته العامة، والقيام بهذه العملية النقدية التمحيصية للآثار والمرويات يوضّح الكثير من المُبهمات ويردّ العديد من الشبهات، وأما النظرة التبجيلية الزائدة عن حدها التي أشرنا إليها تعتبر عائقا من العوائق في قيامنا بهذه المهمة، فإذا قمنا برد متن حديث أبي موسى في صحيح مسلم ثارت ثائرة بعض منا بحجة أن البخاري ومسلم من أصح الكتب بعد كتاب الله، وإذا ورد فيهما حديث فلا نقاش في صحة سنده ومتنه، ولا يجب التفكير في ذلك طرفة عين، ومرة أخرى نُعطي مُبررا وحجة لغيرنا ليقول بأن الإسلام الأصولي السلفي المُنغلق ضرب سياجا حصينا على مساحة من تراثه تسمّى اللامُفكّر فيه، وبالعودة إلى الزرقاني الذي يمثّل نموذجا من النّماذج التي مَزجت في علوم القرآن بين الطريقة التقليدية القديمة والطريقة الحديثة القائمة على التحليل ومناقشة آراء الخصوم وتفنيد الشبهات بالحجج والبراهين، نراه يقيم دليلين على جواز نسخ التلاوة، وهما دليل النقل ودليل العقل، فإثبات الوقوع عنده دليل الجواز، لأن الوقوع أعظم دليل على الجواز كما هو مقرر[1]، وهذا الدليل وإن كان مسلّما به في الأصل، ولكن لا يمكن الأخذ به إلا بعد دراسته وتمحيصه وعرضه على الأصول والقواعد الكلية للدين، ومن أعظم قواعد الدين الإسلامي التي تعتبر مكسبا للأمة تفتخر به انتقال القرآن العظيم بالتواتر جيلا عن جيل يستحيل تواطؤهم على الكذب أو نسيان بعضه أو فقدانه، والآيات المنسوخة تلاوة ليست متواترة نقلا، فتصير تلك الأدلة التي يسمّونها آيات قد تطرّق إليها الاحتمال، والأمر الثاني هو الاختلاف الحاصل حول النسخ عموما ونسخ التلاوة خصوصا، ولو كان قرآنا يستحيل قطعا أن يختلفوا في ثبوته، فالموجود بين دفتي المصحف لا يختلف فيه اثنان من المسلمين، وقد رأينا مخالفة جمهور علماء الأمة في القول بخمس رضعات كما في حديث عائشة رضي الله عنها، فلو كان قرآنا من عند الله لما خالفوه.

وأثبت الزرقاني وقوع النسخ عقلا بعد رده على المُعتزلة الذين أنكروا النسخ عقلا، فقال: "إن ما يتعلّق بالنصوص القرآنية من التعبد بلفظها، وجواز الصلاة بها، وحرمتها على الجنب في قراءتها ومسّها، شبيه كل الشبه بما يتعلّق بها من دلالتها على الوجوب والحرمة ونحوهما، في أن كلا من هذه المذكورات حكم شرعي يتعلّق بالنص الكريم، وقد تقتضي

---

[1] أنظر: الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج2، ص169.

المصلحة نسخ الجميع، وقد تقتضي نسخ بعض هذه المذكورات دون بعض"[1]، فالدليل العقلي الذي جاء به الزرقاني لإثبات وقوع النسخ ليس أقوى من الأدلة العقلية للذين ينكرون النسخ عموما أو نسخ التلاوة خصوصا بل ربما تجد الأدلة العقلية لمنكري النسخ أقوى من الدليل العقلي الذي أثبت به الزرقاني نسخ التلاوة، وعلى الأقل- وحتى لا نميل إلى طرف دون طرف- نرى تكافؤ الأدلة العقلية للفريقين، والتكافؤ يمنع الترجيح، وبالعودة إلى الأدلة النقلية يترجّح قول المنكرين لنسخ التلاوة لأنه ينسجم مع النزول الطبيعي للقرآن الكريم وفق القواعد والضوابط التي وضعها العلماء وهي محل إجماع بينهم، والنصوص التي جاء فيها نسخ التلاوة لا تخلو من شبهة فادحة، وتفتح بابا واسعا لمن أراد الطعن في القرآن الكريم كي يثبت تحريفه كالتوراة والإنجيل، يقول محمد الغزالي في نسخ الحكم فقط: "هل في القرآن آيات معطّلة الأحكام بقيت في المصحف للذكرى والتاريخ كما يقولون تُقرأ التماسا لأجل التلاوة فحسب، ويُنظر إليها كما يُنظر إلى التحف الثمينة في دور الآثار الثمينة غاية ما يرجى من المحافظة عليها إثبات المرحلة التي أدتها في الماضي، أما الحاضر والمستقبل فلا شأن لها بهما"[2]، وكلام الغزالي صريح في أن القول بالنسخ سيؤدي حتما إلى القول بتاريخية النصوص القرآنية.

المطلب الثاني:

تطبيقات المنهج التاريخي على مسألة النسخ.

المنهج التاريخي في دراسته للقرآن الكريم يسعى إلى تطبيق قواعده على جميع ما يتعلق بالقرآن؛ لأن هذا الأخير حسب المنهج التاريخي ظاهرة مادية بكل تجلياتها تجسدت في الزمكان، وبالتالي فلا مانع من دراسة كل المباحث بواسطة المنهج التاريخي، وموضوع النسخ لا يخرج عن هذا الفضاء، ونحن نسوق مسألة النسخ كنموذج تطبيقي لنعرف كيف يستخدم أصحاب المنهج التاريخي هذا المنهج في دراسة كلام الله تعالى.

---

(1) المصدر السابق، ج2، ص169.

(2) محمد الغزالي، نظرات في القرآن، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، ص228.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

وإذا كنا تناولنا موضوع النسخ بطريقة أصولية في المطلب السابق بنفس طويل، فإن هذا التأصيل الأصولي يفضي بنا إلى أربع نتائج مهمة وهي: تشكيل رؤية إسلامية صحيحة حول مسألة النسخ، والثانية هي أن تناول الموضوع وفق الطريقة السابقة أفضى بنا إلى نتيجة مهمة وهي التوسع الشديد عند بعض علماء الاسلام لمسألة النسخ، وهذا التوسع يفتح الباب لتجديد التراث الإسلامي انطلاقا من المناهج الإسلامية المقررة كضوابط النسخ على سبيل المثال، والنتيجة الثالثة هي أن التوسع الشديد في مسألة النسخ يؤدي إلى تهديم المسلّمات الإيمانية لذى الفرد المسلم وأهمها عصمة النص القرآني وانتقاله كله تواترا، فالقول بنسخ التلاوة مثلا يفتح الباب واسعا أمام إمكانية اختراق النص القرآني، وهو اختراق للعقيدة و تشويه لها، والنتيجة الرابعة التي نستنتجها من الدراسة السابقة هي: القدرة علي معرفة ومتابعة تطبيق المنهج التاريخي على مسألة النسخ، ومعرفة كيفية تطبيق المنهج التاريخي على المسائل القرآنية المختلفة كفيل بأن يجيب على أسئلة محورية تتعلق بالدراسة التاريخية للقرآن ومنها ما مدى صلاحية هذا المنهج للدراسة؟، وما هي النتائج التي توصّل إليها؟.

اهتم أصحاب المنهج التاريخي بمسألة النسخ اهتماما لا يقل عن اهتمامهم بمسألة أسباب النزول، ومن الذين اهتموا بمسألة النسخ المفكر السوداني محمود محمد طه الذي يكاد يتفرد بنظرية غريبة في النسخ، لم يقل بها أحد من علماء الأمة سلفا وخلفا، فهو يقسم القرآن إلى مكي ومدني، ويعتبر الآيات المكية أصول القرآن والآيات المدنية فروعه، وفي القرن السابع الميلادي نسخت فروع القرآن أصوله، أي أن القرآن المدني نسخ القرآن المكي، والنسخ عند محمود محمد طه ليس نهائيا، فالأحكام الشرعية المكية تم ادخارها للمستقبل[1]،النسخ عند محمود محمد طه هو النزول من الأصول التي كانت فوق طاقة وحاجة مجتمع القرن السابع إلى الفروع التي تلبي حاجة وطاقة ذلك المجتمع، وحجته في بلورته لمفهوم النسخ كما يراها أن النسخ لو كان إلغاء لأصبح تغييرا للرأي، ومن رحمة الله تعالى أنه نزّل الأصول وعندما لم يستجب لها الناس غيّرها بالفروع وأبقى الأصول مدّخرة حتي يجيء الوقت الذي يجد فيه الناس القدرة والحاجة إليها، فالنسخ بهذا الإعتبار ليس نهائيا ولكنه ظرفي مرحلي، فلو كان النسخ

---

[1] أنظر: محمود محمد طه، نحو مشروع مستقبلي للإسلام، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2 (2007م)، ص9.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

نهائيا لأصبح أحسن ما في ديننا قد نسخ بما هو أقل منه، أي تنسخ الرحمة والسماحة بالسيف والإكراه، ويرى محمود محمد طه أن آيات الأصول المنسوخة حتى تعود إلى التطبيق فإنها تحتاج إلى عنصر الزمن الذي تتطور فيه الحياة على ظهر الأرض، وهذا التطور حدث بالفعل في زماننا بعد أربعة عشر قرنا من نشأة الدعوة، فزماننا هذا هو زمان بعث أصول القرآن المكي[1].

والملاحظ في قراءة محمود محمد طه لمسألة النسخ أنه يقرأها قراءة تاريخية، فتركيزه على القرن السابع الميلادي الذي نزل فيه القرآن ومحاولته الكشف عن الأوضاع الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، وتقسيم القرآن إلى مكي لا يصلح لتلك الفترة، ومدني هو أحكام ظرفية، هذه النظرة لموضوع النسخ نظرة تاريخية تتسم بالغرابة والبعد عن مفهوم النسخ الذي تشكل في الفضاء الإسلامي، والمنهج التاريخي يدرس الأحداث الماضية في تشكلها وظروفها المحيطة بها، وما يصحب تلك الأحداث من تطور أو تغير، فهذا المفهوم البسيط للمنهج التاريخي يشكل النسخ تجليا من تجلياته وفق رؤية محمود محمد طه.

رؤية محمود محمد طه لمسألة النسخ لا تحتاج إلى كلام طويل لنقدها وبيان ما تنطوي عليه من عيوب ونقائص، ويكفي أن نقول إنها مخالفة كل المخالفة للرؤية الإسلامية، هذا من حيث المفهوم، وأما من حيث تشكلها كنظرية تجديدية في دراسة القرآن الكريم فإنها تتسم بجملة من الأخطاء والمغالطات منها أن الآيات المكية لا تصلح للقرن السابع، والسؤال المطروح لماذا نزلت إذا؟، وماذا كان يفعل المسلمون في تلك المرحلة الطويلة نسبيا (ثلاثة عشر عاما)؟، ومن المسلمات البديهية عند المسلمين أن القرآن نزل لتلاوته والعمل بأحكامه في كل زمان ومكان، وإذا نسخ أكثر من نصف القرآن (القرآن المكي) فماذا بقي من القرآن؟، هذا الكم الهائل الذي اعتبره محمود محمد طه منسوخا يرجع في نظرنا إلى تعثر الرؤية الإسلامية لموضوع النسخ والمبالغة في القول به، وكأنه وجد مبررا تراثيا يسمح له بنسخ نصف القرآن أو أكثر فاستثمره وأحسن توظيفه.

وحتى تتضح نظرية محمود محمد طه حول مسألة النسخ، والطريقة التي طبّق بها المنهج التاريخي عليها فإننا نسوق بعض الأمثلة التي تبين ذلك ومنها أنه يرى أن الحجاب ليس

---

(1) أنظر: المرجع السابق، ص9، 10.

أصلا في الإسلام، والأصل في الإسلام هو السفور؛ لأن مراد الإسلام هو العفة التي تقوم على الحرية المطلقة بعيدا عن الثوب المسدول، فالعفة قيمة غالية لا سبيل إليها إلا بالتربية والتقويم، وهذا يحتاج إلى فترة انتقال لا تتحقق أثناءها العفة إلا عن طريق الحجاب[1]، فالأصل عنده ما كان عليه آدم وحواء قبل أن يزلا؛ أي أنهما لم يكونا في الجنة قد لبسا الثياب، وساق آيات قرآنية عن قصة آدم وزوجه، وكيف أزلّهما الشيطان وكُشفت عوراتهما، فالحجاب عقوبة حكيمة على سوء التصرف في حرية السفور، فالأصل في الإسلام أن كل إنسان حر إلى أن يسيء التصرف في الحرّية، فتُصادر بعد ذلك حريته[2]، وإذا ناقشنا محمود محمد طه في مسألة سوء التصرف في الحرية حكمنا- حسب ميزانه- على أن مجتمع الصحابة وبالأخص نساؤه كان مجتمعا سيئا معاقبا متخلفا، وهذا طعن صريح في جيل رباه رسول الله صلى الله عليه وسلم فأحسن تربيته، وهو طعن في التشريع الإلهي الرحيم الحكيم، فشريعة الله ليست عقابا ولكنها عدل ورحمة، ولو عدنا إلى هذا الزمان الذي يتصوره محمود محمد طه بأنه زمان مهيأ لتطبيق آيات العهد المكي وتجاوز آيات العهد المدني الفرعية، فإن السؤال الذي يجابهنا هو هل أحسن أفراد هذا الزمان التصرف في الحرية أم أساءوا ذلك؟، والذي يظهر لأول وهلة أن أكثرهم أساءوا التصرف في الحرية إساءة بالغة تفوق الذين سبقوهم، ومن هنا نقول إن مبرر محمود محمد طه لا قيمة له ولا يستند إلى أي معيار علمي صحيح، وإنما هو يرسم صورة مثالية خيالية لأفراد ومجتمع يتحرك بقيم مجردة بعيدا عن حقيقة الإنسان التي تميل إلى الخير حينا وإلى الشر حينا آخر، وهي في ذلك توجه بتشريع إلهي يساير التركيبة البشرية ولا يصادمها.

وأما من الوجهة التاريخية فإن محمود محمد طه يتناول هذه الجزئية في مسألة النسخ مقرا بأن آيات التشريع المدني مرحلة انتقالية من أجل العبور إلى آفاق الكمال الإنساني حيث القيمة الحقيقية للإنسان المتجسدة في السماحة والحرية، فهو يحاول أن يضع منحنى تصاعدي إيجابي للحياة الإنسانية استنادا إلى المنظور التاريخي، ولكن ما يهدف إليه يوقعه في تناقض شديد، فرؤيته للنسخ تقول أن آيات الأصول المكية لا تلغى نهائيا ولكنها ستعود حين تتوفر لها الظروف المناسبة، وفي المقابل بناء على رؤيته للنسخ هل تعود آيات الفروع يوما لو تهيأت لها الظروف؟، هذه ثغرة لا نلمس لها وجودا أ إجابة في رؤية محمود محمد طه للنسخ، وآيات

---

[1] أنظر: المرجع السابق، ص165.
[2] أنظر: المرجع نفسه، ص166.

الفروع المدنية استنادا إلى المنظور التاريخي هي التي يحتاجها الناس أكثر في هذا الزمان لاعتبارات متعددة، فإذا كان محمود محمد طه يركز على تحسن البعد الأخلاقي والسلوكي لتجاوز آيات العهد المدني، فإن هذا البعد عرف انتكاسا شديدا في هذا الزمان بإجماع عقلاء العالم تقريبا، فمن وجهة نظر محمود محمد طه فإن حاجة الإنسان لآيات العهد المدني أكثر من حاجة إنسان القرن السابع الميلادي، فإذا عرف العالم في هذا الوقت تقدما علميا وتقنيا فإنه في المقابل عرف تراجعا روحيا وأخلاقيا.

ومن أمثلة النسخ عند محمود محمد طه التي لا تتعلق بجانب التشريع ولكنها تتعلق بجانب العقيدة، وهو ما يعني أن مفهوم النسخ عنده لا يتعلق بالعبادات فقط، فهو يتعلق أيضا بالعقيدة، ولا يتعلق بالأحكام فقط فقد يتناول الأخبار والقصص وغير ذلك، ولا تكاد تلمس ضابطا علميا من ضوابط النسخ كما حررها العلماء، والضابط الوحيد الذي يضعه محمود محمد طه في القول بالنسخ وتعليق الآيات المدنية هو السياق التاريخي؛ أي أنه يقسم القرآن إلى مرحلة مكية ومرحلة مدنية، حيث تعتبر المرحلة المكية مرحلة سابقة لزمانها مثالية حال نزول آياتها وأحكامها، وبالتالي لا تصلح لتلك الفترة، ثم جاءت المرحلة المدنية، وهي مرحلة واقعية تستجيب لتطلعات الإنسان الإيمانية والسلوكية في ذلك الوقت، وأما الآيات المكية فإنها من منطلق التطور التاريخي قد حان في هذا الزمان العودة إليها وترك التشريع المدني المرحلي الفرعي، فالإيمان والإسلام عند محمود محمد طه كالمكي والمدني تماما، فالدعوة في المرحلة المكية بدأت بالإسلام، فلما عجزوا عن تطبيقه وظهر قصورهم نزل إلى مرتبة أقل وهي مرتبة الإيمان فمستوى المسلم فوق مستوى المؤمن، وأمة الرسالة الأولى هي المؤمنون الذين يخاطبهم الله بالذين آمنوا، فالضرورة أملت تأجيل الإسلام، وانتقلوا إلى المعنى الفرعي وهو الإيمان ريثما يتم التحول من الفرع إلى الأصل، ويتهيأ الظرف المناسب وهو الزمن الذي ينضج فيه الاستعداد البشري الفردي والجماعي وتتسع الطاقة لتقبل أعباء وتكاليف الإسلام [1]، وما يقيمه محمود محمد طه من فروق بين الإيمان والإسلام ومن نسخ الإيمان للإسلام يعد تطبيقا عجيبا لمسألة النسخ، وتوظيفا سيئا يهدف إلى نسف أصول وثوابت العقيدة الإسلامية، وهنا تكمن خطورة تطبيق المنهج التاريخي على النص الإسلامي، فهي خطورة إيمانية وعقدية في المقام

---

(1) أنظر: المرجع السابق، 155، 156.

الأول، وما قاله المسلمون في مسمى الإسلام يتناقض تماما مع ما يذهب إليه محمود محمد طه، فعلماء الإسلام انقسموا في مسمى الإسلام إلى ثلاثة أقوال، فجعلت طائفة منهم الإسلام هو الكلمة، وطائفة أخرى فسرت الإسلام بالأعمال الظاهرة، وطائفة جعلت الإسلام مرادفا للإيمان؛ أي أن الإسلام والإيمان شيء واحد[1]، وفي ضوء هذه الأقوال الثلاثة فإن الإسلام لا يمكن أن ينسخ وإن افترق عن الإيمان؛ لأن الإسلام هو الذي يعبر عن حقيقة الإيمان إما تعبيرا لفظيا كما قالت الطائفة الأولى، وإما تعبيرا عمليا بالجوارح والأركان كما قالت الطائفة الثانية، وإذا أخذنا بقول الطائفة الثالثة فإن الفساد العقدي فيما ذهب إليه محمود محمد طه أوضح وأظهر.

من النتائج التي يمكن تسجيلها في مسألة النسخ هي أن دعاة المنهج التاريخي يتفقون على القول بالنسخ ولم نعثر على من ينكره، وهذا الإجماع في نظرنا لم يتشكل صدفة، ولكنه يعتبر رافدا مهما يدعم وجهة نظرهم في صلاحية تطبيق المنهج التاريخي على القرآن الكريم، فكما أنكروا الجانب الميتافيزيقي في القرآن واعتمدوا على الجانب المادي في الدراسة رأوا أن دراسة هذا الجانب تاريخيا لا يعضدها إلا مباحث أساسية في علوم القرآن تتقاطع مع المنهج التاريخي وأهم هذه المباحث علم الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول، ومن الذين حاولوا دراسة القرآن تاريخيا المفكر طيب تيزيني الذي لم يختلف كثيرا في مسألة النسخ عن دعاة المنهج التاريخي الآخرين، حيث اعتمد مسألة النسخ كآلية من الآليات التي تتيح إمكانية اختراق النص القرآني بالزيادة أو النقصان، ففي حديثه عن مصحف عثمان يقحم مسألة النسخ لإثبات أن النص ليس كاملا، ومن ذلك استشهاده بآية الرجم التي يراها فريق من علماء الأمة أنها آية منسوخة، يوظفها تيزيني كدليل على النقصان الذي طال المصحف العثماني، وأن عمر بن الخطاب اعتبرها آية من كتاب الله[2]، ولم يغفل تيزيني عن حديث أبي موسى الأشعري في صحيح مسلم الذي علقنا عليه في مطلب سابق، وهو الحديث الذي يظهر أن أبا موسى الأشعري نسي آيات كثيرة من القرآن، يعلق تيزيني على هذا الحديث بأنه يمثل حالة خاصة في تصور علاقة الرسول بالوحي، تلك العلاقة التي تسمى النسخ، وهو يقدم مفهوما خاصا للنسخ يختلف تماما عن التصور الإسلامي، حيث يرى أن النسخ يتم ضمن عالم ذاتي داخلي دون تدخل من الخارج،

---

[1] أنظر: ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق جماعة من العلماء، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط9(1408هـ، 1988م)، ص347.

[2] أنظر: طيب تيزيني، النص القرآني، ص359.

وهو بذلك يريد أن يوهم أن النسخ مرادف للنسيان[1]، وأن النسخ حالة نفسية في المقام الأول، وهذا تكييف لمفهوم النسخ حتى يساير ما يهدف إليه من إمكانية اختراق النص القرآني، ولم يتوقف مفهوم النسخ لدى تيزيني عند هذا الحد، فهو باعتباره كثيرا ما يدعوا إلى تطبيق المنهج التاريخي في دراسة تشكل النص القرآني ينظر إلى النسخ من زاوية تاريخية حين يقول: "أن سورة ما جاءته من هذا الأخير(الوحي) لا تستجيب لاحتياجات البشر المقدمة إليهم، فتُلغى وتُنسخ ضمنا"[2]، ويظهر الهدف واضحا عند تيزيني من تناوله لمسألة النسخ، فهو يصرح أن مباحث القرآن المتعددة وبالأخص مبحث المحكم والمتشابه والناسخ والمنسوخ تكشف عن نتائج وافتراضات كثيرة من شأنها أن تبين غياب حجم النص الحقيقي والكامل للقرآن الكريم، وهذا ما يتجلى حسب تيزيني في غياب الإتساق التاريخي والبنيوي المنطقي في ترتيب سور القرآن وآياته وموضوعاته، فالنص القرآني ذو بنية إشكالية يمكن اختراقه بواسطة الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه[3].

وحتى يتمكن تيزيني من اختراق النص القرآني بواسطة الناسخ والمنسوخ يلجأ إلى المقارنة بين مستويات الوجود القرآني، ونقصد بذلك الوجود الميتافيزيقي والوجود المادي المتجسد في لحظة تاريخية معينة، فلا ينسجم- حسب تيزيني- القول بوجود نص ثابت أزلي يعيش فوق الأحداث والوقائع، وله وجود في اللوح المحفوظ، ثم نقر بعد ذلك بوجود النسخ، فإقرارنا بالنسخ يجعلنا نتساءل ماذا بقي من المصحف العثماني المكتوب إذا كان هنالك ما نُسخ تلاوة وبقي حكما أو نُسخ تلاوة وحكما معا؟، ولم يتردد تيزيني بعد هذه المقارنة العابرة بين الوجود المادي والميتافيزيقي للقرآن في الإقرار بأن الشك والارتياب يمنعان من القول بأن المصحف العثماني يشتمل على كل ما أملاه النبي -صلى الله عليه وسلم- من القرآن، فمقولة أزلية النص تصير محل شك انطلاقا من الصيغ الثلاثة للناسخ والمنسوخ[4].

وما أراد تيزيني الوصول إليه معتمدا على مسألة النسخ لا يقف أمام التحقيق العلمي في نسخ التلاوة، وكنا قد أشرنا في مطلب سابق إلى أن نسخ التلاوة محل اختلاف بين العلماء، وأن فريقا منهم ينكره رأسا وهذا الذي نطمئن إليه، فإذا رجّحنا القول بعدم وجود نسخ التلاوة في

(1) أنظر: المرجع السابق، ص360.
(2) المرجع نفسه، ص360.
(3) أنظر: المرجع نفسه، ص232.
(4) أنظر: المرجع نفسه، ص233.

القرآن وهذا ما قمنا به، فإن الوجود الميتافيزيقي للقرآن بناء على هذا القول يكون مطابقا تمام المطابقة للوجود المادي، فلا نقصان في المصحف العثماني بهذا الإعتبار، ولا يمكن اختراق متنه بواسطة النسخ، وأما إذا سلمنا بوجود نسخ التلاوة فإنه علينا بعد ذلك أن نقوم بغربلة الروايات الضعيفة والمكذوبة، والإبقاء على الروايات الصحيحة، وهذا الذي حاول تيزيني أن يقوم به حين أخذ على نفسه أن يلتزم بما صح من الروايات في البخاري ومسلم على وجه التحديد، ولكننا في ثنايا كتابه "النص القرآني" وجدناه يستشهد ويوظف روايات قال عنها العلماء إنها ضعيفة، كما يعتمد على كتب التاريخ التي يغلب عليها طابع الجمع على طابع التحقيق والتوثيق، وتيزيني حين يتحدث عن منهجه في دراسة المسائل القرآنية يقول: "ونحن إذ ننظر إلى المسألة على هذا النحو التاريخي التوثيقي والمنهجي"[1]، إذا قمنا بغربلة الروايات ولم يبقى إلا الصحيح منها محل الدراسة فإننا بذلك نحاصر ونضيق مساحة نسخ التلاوة هذا من جهة، ومن جهة أخرى يكون نسخ التلاوة ليس إسقاطا أو انقاصا من القرآن الكريم، لأن الذين قالوا بنسخ التلاوة أسندوا رفعه إلى الله تعالى ولم يُسندوه إلى الرسول صلى الله عليه وسلم أو الصحابة، والمنسوخ تلاوة يُعلم بين الناس فإذا نسخت آية شاع ذلك بين الصحابة، فيُؤمن اختلاط الناسخ والمنسوخ في القرآن، وإذا كان تيزيني وغيره من دعاة المنهج التاريخي يقرون بنسخ التلاوة كما هو موجود في الفضاء الإسلامي فإن ذلك يُبعد عن القرآن شبهة النقصان؛ لأن النسخ عند المسلمين يتعلق بالإرادة الإلهية، فكما أن القرآن كلامه، فإن إبداله أو تغييره تجلي من تجليات قدرته وإرادته، فشاءت قدرته أن يمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء، فالمثبت في المصحف ذو الكينونة المادية يتطابق مع الميتافيزيقي الموجود في اللوح المحفوظ، ولو سلمنا مرة أخرى بوجود نسخ التلاوة فما المانع أن تكون الآيات المنسوخة في الوجود المادي منسوخة أيضا في الوجود الميتافيزيقي، ومن هنا يتطابق الوجودان تطابقا كميا بناء على قدرة الله وإرادته المطلقة، ولكن الإشكال في مسألة النسخ عند أصحاب المنهج التاريخي تختلف مفهوما ورؤية عما هي عليه لدى المسلمين، فحتى أكثر الموسعين في النسخ كابن حزم وأقرانه لا يوجد أي تقارب بينهم وبين دعاة المنهج التاريخي في الرؤية والتطبيق لمسألة النسخ، ومن ثم جاءت نتائج المنهج

[1] المرجع السابق، ص377.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

التاريخي في تطبيقه للنسخ نتائجا ناسفة للأصول والفروع ومشككة في الأصول والثوابت بل وطعن صريح في صحة القرآن وثبات أحكامه الإعتقادية والتشريعية.

وإذا كان القرآن الكريم أُنزل لهداية الناس في كل زمان ومكان، ولتكون أحكامه قانونا ودستورا ينظّم حياة المسلمين إلى يوم القيامة مهما اختلفت الظروف وتطوّرت الحياة وتعقّدت المدنية، فإن أصحاب المنهج التاريخي لا يأخذون بهذا الرأي، فينظرون إلى القرآن على أنه نصوص وأحكام نزلت في بيئة زمكانية مشروطة بشروط ثقافية وتاريخية معينة لا يمكن أن تستمر بنفس الفعالية والحدة، فهي نزلت لتؤدي دورا معينا في وقت ما، ثم ينتهي مفعولها وتقرأ التماسا للأجر والتبرك، كما تقرأ استذكارا للماضي ودراسة لحقبة زمنية معينة، فعقوبة المُحصن الذي يأتي الفاحشة مثلا هي الرجم كما هو معروف بالبداهة لدى المسلمين، وهو حكم ثابت مستمر إلى الآن، ولكن دعاة المنهج التاريخي يتناولون هذا الحكم الجزئي في ضوء مسألة النسخ منكرين للرجم ومتمسكين بالجلد، فمحمد سعيد العشماوي ينكر أن تكون آية الرجم منسوخة، وهو في ذلك يخالف ما ذهب إليه تيزيني من قبل، ويعلل العشماوي إنكاره وجود آية رجم منسوخة في القرآن بأن عقوبة الرجم أخطر من أن ينسخ نصها ويبقى حكمها هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن العشماوي يرى بأن الآية التي نسخت ليست في مستوى النسيج البياني للقرآن[1]، ورد العشماوي لآية الرجم المنسوخة ليس إنكارا للنسخ عموما ونسخ التلاوة خصوصا، وقد قلنا إن دعاة المنهج التاريخي يتمسكون بمسألة النسخ لأنها تتقاطع مع المنهج والنتيجة التي يهدفون إليها في دراستهم للقرآن الكريم، فالعشماوي يمارس الإنتقائية في تطبق النسخ على الأحكام الشرعية، فإذا كان ينكر نسخ آية الرجم فإنه يتمسك بأطراف أخرى من مسألة النسخ، وهي أطراف أوهى وأضعف من آية الرجم التي لا يقر بها، فهو يورد في مسألة الرجم أمورا احتمالية منها أن آية الجلد نسخت حكم الرجم، والرجم سابق لحكم الجلد الذي نزل في سورة النور، فيكون القرآن قد نسخ فعل النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا يراه العشماوي قولا راجحا[2]، و الاحتمال الثاني الذي يسوقه في مسألة الرجم هو أن ثمة أحكاما خاصة بالنبي صلى الله عليه وسلم وحده كالزواج بأكثر من أربعة، وعدم حِل أزواجه من بعده لأحد من

---

(1) أنظر: العشماوي، أصول الشريعة، ص120.

(2) أنظر: المرجع نفسه، ص120، 121.

المسلمين، فرجمه لمن فعل الفاحشة يُحمل أيضا على أنه حكم خاص به وحده[1]، وما ذهب إليه العشماوي ليس تحليلا علميا لمسألة الرجم، فاعتباره بأن القرآن نسخ فعل النبي صلى الله عليه وسلم، وفعله مقدم على نزول آية الجلد، هذا التقدم الزماني هو ضابط مهم من ضوابط القول بالنسخ، فالعشماوي يريد أن يوهمنا بأنه لا يمارس النسخ بطريقة اعتباطية، ولكنه يأتي بأهم ضابط من الضوابط وهو معرفة تقدم الحكم المنسوخ وتأخر الحكم الناسخ زمانا، وهذا التقديم لم يقم عليه العشماوي دليلا، والأكثر من ذلك أنه أتى بدليل يقف حجة على ما يقول ويدحض ما يذهب إليه، فهو أقر بأن النبي أمر بالرجم في واقعة زنا بين يهودي ويهودية وأتى بآيات من سورة المائدة التي نزلت لهذا السبب[2]، ومعلوم أن سورة المائدة من آخر ما نزل من القرآن، وسورة النور نزلت قبلها، فيكون رجم النبي لليهوديين بعد نزول آية الجلد وليس قبلها، ومعرفة السابق واللاحق من الأحكام لا تؤخذ بمجرد التخمين والنظر ولكن تكون بضوابط وشروط صارمة بسط العلماء القول فيها.

والعشماوي في تطبيقاته على مسألة النسخ يعتبر نموذجا من نماذج دعاة المنهج التاريخي الذين يطبقون بشكل واسع وواضح صفة الانتقائية في الدراسات التاريخية على القرآن الكريم، فالأحكام التي يرى وقتيتها وعدم استمرارها يطبق عليها مسألة النسخ، ويتبنى رأي من يقولون بالنسخ وإن كان مرجوحا، وما يراه من الأحكام مستمرا، وتطبيقه في هذا الزمان يتماشى مع رؤيته الأيديولوجية، فإنه يتنكر للنسخ ولا يطبّقه، فزواج المتعة الذي نسخته السنة، ولم يعد زواجا شرعيا لوقتيته وعدم تحقيقه للمقاصد التي شرّع من أجلها الزواج، هذا النوع من الزواج يراه العشماوي مستمرا إلى اليوم وليس وقتيا، فلم ينسخ لأن عددا كبيرا من الصحابة يرون النسخ مردودا بقوله تعالى: " فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً "{النساء/24}، وأن بعضهم كان يقرأ هذه الآية بإضافة عبارة(إلى أجل مسمى)، فالصحابة اختلفوا فيما إذا كان حكم هذه الآية قد نسخ بالقرآن أم بالسنة، و الاختلاف في نسخ زواج المتعة يعطي استمرارا له؛ لأنه لو كان ثمة قول ثابت أو فعل مشهور عن النبي صلى الله عليه وسلم في هذا النسخ نحتج به جميعا[3].

---

(1) أنظر: المرجع السابق، ص121.

(2) أنظر: المرجع نفسه، ص121.

(3) أنظر: العشماوي، الإسلام السياسي، ص241.

ولا يفهم من المثالين السابقين أن العشماوي ينكر النسخ، ولكن الإنتقائية و الإزدواجية في التعامل مع هذه المسألة هي التي تبرز في جانب من جوانبها وهي إنكاره النسخ، ولكنها في جوانب أخرى تظهر لتكشف عن استخدامه القوي للنسخ، فيرى أن الشريعة التي تستهدف المصالح العامة للمجتمع لا تحقق مقصدها إلا حين ينسخ بعض الشريعة بعضا، فصلاح الشريعة مرتبط باستجابتها للوقائع المتغيرة والأحداث المتجددة، والنسخ شكّل فضاء أتاح للشريعة مواكبة ركب الحياة[1].

ودعاة المنهج التاريخي يذهبون إلى أن القرآن الكريم كأي نص أدبي أو تاريخي قيل في شروط بيئية وتاريخية معينة يساعدنا على معرفة تلك البيئة كما يساعدنا نص نثري أو شعري على معرفة الأحوال الاجتماعية والثقافية والاقتصادية في زمن الكاتب، وهذه عملية بديهية يقوم بها العلماء عند تحليل النصوص الأدبية والتاريخية، وقد اعتمد المؤرخون حتى على كتب التفسير لمعرفة عصر المفسر، ودراسة بيئته بعمق، ومن الأدلة التي يتكئ عليها دعاة المنهج التاريخي علم الناسخ والمنسوخ، فهذا المنهج أفرز عدة نتائج منها القول بالتاريخية، وهي مقولة تستمد وجودها كمذهب ونزعة فكرية بناء على تطبيقات ونتائج المنهج التاريخي، وعليه فإن التاريخية باعتبارها فلسفة غربية تتعلق بالنظرة المادية إلى الحياة القائمة على التطور وعدم الثبات، فهي أيضا ذات جذور إسلامية تتجسد في موضوع النسخ كما يقول دعاة المنهج التاريخي، فهل هذا صحيح؟.

إن الاختلاف بين الحضارتين الغربية والإسلامية يجعل من ذلك اختلاف النتائج، فالنص الديني مثلا يختلف من حيث صحته ومحتواه في الحضارتين، فالنص الديني الغربي المتمثّل في التوراة والإنجيل في محتواه لا يشبع التطلعات الحضارية للإنسان الغربي، فهو ذو أبعاد روحية ولا يمتد إلى الفضاء المعرفي والمادي، وهذا ما شكّل عائقا في الجانب المادي والمعرفي للإنسان الغربي خاصة مع التسلط الكنسي واحتكار التفسير الديني للنصوص، إضافة إلى ما توصّلت إليه الدراسات الحديثة من إثبات تحريف النصوص المقدسة، فاجتماع هذه الأسباب أدت بهم إلى تجاوز المرحلة الدينية أو الفكر الديني إلى المرحلة الدنيوية البحتة، وأما النص الديني الإسلامي المتمثّل في القرآن الكريم فإنه يختلف اختلافا كبيرا عن الكتاب المقدس سواء

---

[1] أنظر: العشماوي، أصول الشريعة، ص70.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان: 03332678957)

في صحته أو في محتواه، ولذلك فإن عملية الإسقاط والتسوية بين القرآن والكتاب المقدس خطأ في التصور وقفز على الحقائق العلمية، وهو الخطأ الذي وقع فيه كثير من العرب والمسلمين فتنادوا إلى ضرورة تجاوز الأحكام القرآنية لأن الزمن تجاوزها، ومن مظاهر الخلط عند المفكرين العرب في دراستهم للقرآن الكريم توظيف النظريات الغربية في دراسة النصوص الأدبية، ومحاولة تطبيقها على القرآن الكريم مع الفرق الهائل بين الكلامين والبون الشاسع بين اللسانين، فالنص الفلسفي يقولون عنه إن النظرة إليه قد تبدّلت تبدلا كليا فصار لا يُقرأ بوصفه خطاب الحقيقة المطلقة والماهيات الأزلية والهويات الصافية، واليقينيات الثابتة، ولا يُنظر إليه فقط من جهة صدقه العقلي أو صحته المنطقية أو تماسكه النظري، ولكن يُنظر إليه أيضا في اختلافه وهيمنته وضلاله وتلاعبه، فالخطاب الفلسفي ليس عنوانا للبرهان القاطع والترتيب والوضوح، وإنما هو خطاب تعمل على تشكيله لعبة قوى وسلطات، ويتحكم في إنتاجه خليط من الرغبات والاستراتيجيات، ومنظومة من الاعتقادات والأوهام، وهو باختصار قناع للحجب والإخفاء[1]، وهذا القول أو النظرية إذا سلمنا بصحتها في الحقل الفلسفي، فلا يمكن التسليم بها في الحقل القرآني للاختلاف بين النصين، ولكن الاستقراء لكلام المفكرين العرب- على وجه التحديد- يقودنا إلى الجزم بأنهم يُطبقون هذه النظريات على النص الديني لتفكيكه، ولممارسة النقد فيما يراه المسلمون مسلّمات بديهية لا تحتاج إلى إعادة القراءة، كما أنه يستحيل أن تتحول من يقينيّات إلى افتراضات ظنية، وهذا ما يعبّر عنه أركون صراحة حين يمزج في خطابه بين مثل هذه النظريات وعلم الناسخ والمنسوخ لإثبات تاريخية الخطاب القرآني فيقول: "فالوحي ليس كلاما معياريا نازلا من السماء من أجل إكراه البشر على تكرار شعائر الطاعة والممارسة نفسها إلى ما لا نهاية، وإنما يقترح معنى للوجود، وهو معنى قابل للمراجعة والنقض، أنظر الآيات الناسخة والمنسوخة في القرآن"[2]، فالخطاب القرآني حسب أركون يتجدد معناه باستمرار ويتسم بالتحول وعدم الثبات، والدليل على ذلك هو علم الناسخ والمنسوخ الذي يشكل التحول في المعنى بطريقة لا تحتاج إلى بسط أو تمثيل.

ونصر حامد أبو زيد يتحدّث عن النسخ ويراه يمثل جدلية العلاقة بين الوحي والواقع، وظاهرة النسخ كما يراها أبو زيد تثير إشكالات معضلة أمام الفكر الديني منها: تعذّر التوفيق

(1) علي حرب، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3(2005م)، ص21.
(2) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص85.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان: 03332678957)

بين التعديل الذي طرأ على النصوص وبين الإيمان الذي شاع واستقر بوجود أزلي للنص في اللوح المحفوظ[1]، وهي نفس المسألة التي أثارها تيزيني وبسطنا القول في نقدها، فنسخ التلاوة الذي قرّره العلماء المسلمون يقضي تماما على الوجود الميتافيزيقي للقرآن وأنه لم يكن في اللوح المحفوظ قبل نزوله على رسول الله صلى الله عليه وسلم، وساق أبو زيد أربعة عشرة نصا كاملا في نسخ التلاوة، ويرى أنه لا يمكن التمسك بالمقولتين معا (أزلية القرآن ونسخ التلاوة)[2]، والإشكالية الثانية هي جمع القرآن في عهد أبي بكر الصديق، فما يورده علماء القرآن من أمثلة قد توهم بأن بعض أجزاء النص نسيت من الذاكرة الإنسانية[3]وما يراه أبو زيد إشكالية ومعضلة قد أوضحناها في مطلب سابق، فنسخ التلاوة وإن كثرت النصوص فيه، وقد تعمّد أبو زيد ذكر هذا العدد الكثير ليوهم القارئ بأن نسخ التلاوة حقيقة لا مفر منها، ولكن كثرتها لا تعطي لنسخ التلاوة المشروعية والصحة، فلا يوجد في القرآن الكريم إلا نسخ الحكم في بضع آيات، وهذا هو الرأي الذي رجّحناه، وبه انتقدنا ما ذهب إليه تيزيني، وننتقد أيضا ما ذهب إليه أبو زيد، و نسخ التلاوة لا يثبت من جهة العقل ولا من جهة النقل، ومن الأدلة التي تثبت بها استحالة نسخ التلاوة أن الروايات التي قيل عنها أنها قرآن منسوخ يخالف أسلوبها أسلوب القرآن وفصاحته، ومنها أن تغيير اللفظ بغيره أو حذفه بجملته إنما يناسب البشر لنقصان علمهم، ومنها أن النسخ يستلزم البداء، وهو ظهور المصلحة في حذف الآية بعد خفائها، وهو في حق الله محال، ومن جهة النقل فإن ما في نسخ التلاوة من روايات لا تصح كما قال بعض العلماء[4]، فإن قيل كيف لا تصح روايات جاءت في كتب الصحاح كالبخاري ومسلم؟، قلنا لعلهم أرادوا بذلك صحة المتن لا صحة السند، فالمتن إذا عرض على الأصول والقواعد العامة للدين كقاعدة حفظ القرآن التي أجمعت عليها الأمة، فإذا استحال تكييف المتن الذي يقول بنسخ التلاوة في ضوء قاعدة حفظ القرآن فإنهم يقولون بعدم صحة متن الحديث.

وأما الإشكالية الثانية المتعلقة بجمع القرآن، والتي تثير شبهة نسيان أجزاء منه وسقوطها كما نُسيت آيات كثيرة منسوخة كما بيّنت الآثار والنصوص السابقة، فإن هذه الإشكالية ساقطة

---

(1) أنظر نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص131.
(2) أنظر: المرجع نفسه، ص148، 149.
(3) أنظر: المرجع نفسه ص131.
(4) أنظر: الصديق الغماري، ذوق الحلاوة ببيان امتناع نسخ التلاوة، تقديم خليل بن أمين الشتهابي، دار الإمام النووي، ط1 (2008م)، ص25، 26.

من أساسها لأن القرآن الكريم كلّه نُقل تواترا بالروايات الصحيحة حيث يستحيل أن تنسى أجزاء منه.

ويظهر أن دعاة المنهج التاريخي وظفوا مسألة النسخ بطريقة أوسع مما وجدناه عند بعض علمائنا، بل لا نجد نقاط تقارب وتقاطع بين الفريقين، فالموسعون للنسخ من علماء الإسلام كابن حزم لم يخرجوا عن الرؤية الإسلامية لمفهوم النسخ، ولم يعطلوا أحكاما شرعية فرعية، ولم يتناولوا النسخ في ضوء السياق التاريخي والتطور الإنساني، وأما المنشغلون بالمنهج التاريخي فإنهم تناولوا هذا الموضوع بعيدا عن المنهجية الإسلامية في قراءة النصوص، ولم يستخدموا أي ضوابط علمية في النسخ، ولم يفرقوا بين الأحكام والأخبار أو العبادات والعقائد، فلا يكاد الفريقان (علماء الإسلام وأصحاب المنهج التاريخي) يتفقان إلا في الاسم وأما المحتوى والطريقة فإنهما يختلفان كل الاختلاف.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

الباب الثاني:

نقد نتائج المنهج التاريخي في دراسة النص القرآني

الفصل الأول:

نقد أهم النتائج المنهجية التي توصل إليها المنهج التاريخي.

الفصل الثاني:

نقد النتائج العلمية للمنهج التاريخي وأسباب إخفاقه.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

الفصل الأول:

نقد النتائج المنهجية للمنهج التاريخي.

تمـــهيـــد.

المبحث الأول:

منـهج التأويل العبثي للنص القرآني

المبحث الثاني:

منـهج الشك في أصالة النص القرآني.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

تمهيد

تناولنا في الباب الأول نقد تطبيقات المنهج التاريخي على مسألة التدوين وما يتعلق بها من المباحث، وركزنا الحديث على جمع القرآن باعتباره يكشف عن طريقة تشكل النص وبنائه، كما أن تطبيقات المنهج التاريخي على مسألة الجمع أفرزت نتائج خطيرة تتعلق في المقام الأول بالعقيدة الإسلامية، فالتشكيك في مصدر الوحي وصحته يمس جوهر العقيدة التي تبنى فلسفتها وتصوراتها على الوحي، وتطبيقات المنهج التاريخي ونتائجه تكتسي أهمية وخطورة بالغتين، ومن أجل ذلك تَجلت أهمية هذا الموضوع، وعليه سنتناول في الباب الثاني نتائج المنهج التاريخي حتى يكتمل التصور الصحيح لهذا المنهج، ويظهر مدى كونه غير صالح لدراسة القرآن الكريم.

ومن سلبيات المنهج التاريخي أنه ينظر إلى الوحي نظرة مادية، وهذا ما تجلى في تطبيقاته، وتلك النظرة شكلت رؤية خاطئة عن النص القرآني وألغت بعده الميتافيزيقي، فتحول النص القرآني إلى نص تاريخي لا يختلف عن النصوص البشرية الأخرى، فنزعت منه صفات كثيرة كالإعجاز والقداسة وكونه إلهيا في مصدره، فحين سلطوا عليه المناهج الوضعية المختلفة توصلوا إلى تاريخية نصوصه إذ يرون فيها تطورا دلاليا، مثل التطور اللفظي والتشكل البنائي الذي تعرض له النص أثناء عملية الجمع وظهور القراءات القرآنية، ويعتمدون على كون النص القرآني نصا تاريخيا وذلك بتطبيقاتهم المنهجية على عدد من مباحث علوم القرآن كمسألة التدوين، والناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول كما مر بنا في الباب الأول، وكل هذا من أجل أن يصلوا إلى النتائج الكثيرة والمتعددة والتي تتنوع بين نتائج منهجية وأخرى علمية، ومن النتائج المنهجية التي توصلوا إليها مقولة التأويل، ومقولة الشك المنهجي، وهما مقولتان أو نتيجتان لهما تأثير سيء على النص القرآني والمعتقد الإسلامي، وأما النتائج العلمية فهي كثيرة، ولعل من أخطرها اعتبار الإسلام مرحلة انتقالية، أو ما يصطلحون عليه بتاريخية النص القرآني في تشريعه وأخلاقه، تلك المقولة التي تتيح لهم زحزحة القناعات عند المسلمين، فلا يصير النص الإسلامي مقدسا في النفوس ولا يجد له سبيلا إلى واقع الحياة ممارسة وتطبيقا، ولا تتحقق هذه الزحزحة إلا بتوجيه المعاني ودلالات النص القرآني وبلورة المفاهيم الصحيحة في ضوء تطبيق المنهج التاريخي على مباحث علوم القرآن المختلفة، فنصر حامد أبو زيد مثلا في كتابه مفهوم النص، ركّز على مباحث علوم القرآن تركيزا كبيرا، وحاول توظيف هذه المباحث في تبرير القول بأن النص القرآني معطى ثقافي

تشكّل في بيئة تاريخية لها ظروف وخصائص معينة، ولكن هذه المباحث إذا قُرأت وحُللت تحليلا علميا بعيدا عن التعصب الفكري والخلفية المذهبية تبيّن بجلاء ودقة تجاوز المعاني القرآنية لحدود الزمكان، والتجاوز ليس اعتباطيا ولا فوضويا، ولكنه يمر عبر مجموعة من القواعد والآليات الصارمة، وهو ما يضرب سياجا حصينا حول معاني النصوص يمنع القراءة العبثية والانتقائية أو القراءة الأيديولوجية التي تهدف إلى تحكيم معاني النصوص إلى الخلفية الفكرية التي يؤمن بها القارئ.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

المبحث الأول: منهج التأويل العبثي للنص القرآني.

مسألة التأويل من المسائل المهمة التي أنتجها المنهج التاريخي في دراسة القرآن الكريم، فهو منهج يقوم على تفسير النصوص واستنطاقها لتكشف عن لحظة تاريخية وتبرز ما فيها من وقائع وأحداث، فإذا تحددت أغلب الجوانب الثقافية والاجتماعية والتاريخية في ضوء تلك النصوص سواء كانت أدبية أم فلسفية أم دينية، فإن تطبيقات المنهج التاريخي على النصوص الإسلامية آلت إلى القول بالتأويل، فقراءة النصوص بعد فترة تأسيسها لاستثمارها والاستفادة منها ينبغي أن تكون وفق منهج التأويل الذي يقدم دلالات جديدة للنصوص؛ لأن دلالتها تبقى دائما نسبية ومتطورة، وبالتالي ينبغي تجاوز المعاني والأحكام القديمة إلى معاني جديدة تساير روح العصر وواقع الحياة المتجدد باستمرار.

المطلب الأول: مفهوم التأويل.

التأويل في معناه اللغوي له معنى أصلي ومعاني فرعية مكملة للمعنى الأصلي، فالمعنى الأصلي للتأويل هو الرجوع، يقال آل الشيء يؤول أولا ومآلا: رجع، وأوّل إليه الشيء: رجعه، وألْت عن الشيء ارْتَدَدْتُ، والأوْل الرجوع[1]، وهذا المعنى في غاية الأهمية لأنه يحدّد المعنى الحقيقي للتأويل في اللغة والاصطلاح معا، فهو نقطة التقاطع بين الدلالة اللغوية والدلالة الاصطلاحية، فالتأويل كآلية وممارسة عند المسلمين تقوم على إرجاع المعاني إلى أصولها الصحيحة، فالمعنى لا يتشكّل بطريقة ذاتية أو فوضوية، وإنما بإعادته إلى النص، فهو يُقرأ في إطار النص، والنص تحكمه ضوابط وقواعد، وعليه فالتأويل- كما سنرى في المعنى الاصطلاحي- ليس عملية مفتوحة ولا مُتناهية، ولكنه عملية تقوم على الإرجاع والإعادة إلى سياق النص للحكم على المعنى بالصواب أو الخطأ، فكأن المعاني تتبلور في الذهن حال النظر في النص، غير أنه لا يمكن الجزم بصحتها إلا بعد إرجاعها إلى النص للحكم عليها.

وأما المعاني الفرعية للتأويل فمنها التدبّر، يقال: أوّل الكلام وتأوّله: دبّره وقدّره، ومن المعاني أيضا التفسير فيقال: أوّله وتأوّله فسّره، ويأتي التأويل بمعنى الجمع والاصلاح، يقال أُلْت الشيء أَأُوله إذا جمعته وأصلحته، ويقال: أوّل الله عليك أمرك؛ أي جمعه[2]، وهذه المعاني الفرعية

---

(1) أنظر: ابن منظور، لسان العرب، ج11، ص171، مادة آل.
(2) أنظر: المصدر نفسه، ج11، ص172.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

للتأويل تظهر كأنها شروط لممارسة تأويل النصوص، فلا يتحقّق التأويل دون تدبّر وإعمال العقل، والتدبّر العميق يضعف الذاتية والنظرة العاطفية في استنباط المعاني، وتغليب العقل باعتباره آلة التدبّر يجعل المعاني التأويلية أكثر موضوعية وقبولا، وقد رأينا التأويل الصوفي للنصوص حين غلّب جانب الذوق والعاطفة كيف آل إلى البعد والشّطط، ومن معاني التأويل التفسير وهو معنى مهم، لأن التفسير كعلم من العلوم الإسلامية المرتبطة ببيان معاني القرآن الكريم تخضع هي الأخرى لضوابط أساسية اتّفق عليها علماء الأمة وبواسطتها يميّزون التفسير الصحيح من التفسير الفاسد، والتأويل له هذه الخلفية التي توجد في التفسير، والتي بواسطتها يُعرف التأويل الصحيح من الفاسد، ولكن تطبيقات المنهج التاريخي المعاصرة تريد أن تستغلّ التّرادف بين التفسير والتأويل لتُخضع التفسير الإسلامي للتأويل وفق المنظور الغربي، فيصبح التفسير مجرّد معاني نسبية قابلة للتحوّل والاستبعاد، فيمكن وضع تفسير جديد مخالف كل الاختلاف للتفسير الكلاسيكي، لأنّ التفسير تأويل والتأويل عملية إنتاج مستمر للمعنى، وهذا ما يذهب إليه نصر حامد أبو زيد حين يدعوا إلى تجاوز التفرقة الاصطلاحية المتأخرة بين التفسير و التأويل والعودة إلى التوحيد بينهما على أساس الإيمان بأن المفسّر- في علاقته بالنص- لا يستطيع أن يتجاهل البُعد التاريخي الذي يفصله عن النص، ولا يستطيع الحلول في الماضي للوصول إلى موضوعية مطلقة في فهم النص[1].

وما يقال عن المعاني الفرعية السابقة يقال أيضا عن معنى الجمع والاصلاح، وعبّر ابن منظور عن الجمع بمعناه المعنوي في باب المعاني فقال: "فكأن التأويل جمع معاني ألفاظ أَشْكَلَتْ بلفظ واضح لا إشكال فيه"[2]، فالتأويل هو عملية تداعي المعاني واجتماعها في الذهن، ثم يُرجّح منها أحد المعاني بالرّجوع إلى اللفظ وسياقه.

والتأويل عند الغربيين يطلق عليه اسم "الهيرمنطيقا" وهو كلمة يونانية قديمة herméneutique والهيرمنطيقا تفيد بمجموعها سبر النص وتحليله لتحصيل وجوه فهمه وتندرج- تاريخيا- في إطار الفكر اللاهوتي المسيحي الذي عنى بتفاسير كالتوراة والإنجيل، فالهرمنطيقا تقوم بتزويد الفهم بما يساعده على تلقي خطاب الحقيقة في سياقه التاريخي، ذلك أن

---

(1) أنظر: نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن لمحي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط6(2007م)، ص13.

(2) ابن منظور، لسان العرب، ج11، ص172، مادة آل.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

الإنسان ينتج علامات لا تُفهم فهما سويا إلا على هدى قانون التأويل[1]، فالتأويل أو "الهيرمنطيقا" شاع في كتابات المفكّرين الغربيين المعاصرين وذلك في إطار جهودهم ومحاولتهم دراسة النص المقدّس والفلسفي والأدبي، وفي مقارنتهم بين التفسير والتأويل يميّزون بين المصطلحين، فالتفسير يختص بالعلوم الطبيعية، والتأويل بالعلوم الإنسانية[2]، والتفريق بين المصطلحين بناء على التقسيم الطبيعي والإنساني؛ يعني أن التفسير يتميّز بالثبات والوضوح والدقة، لأن العلوم الطبيعيّة علوم مادية تخضع لقوانين ثابتة وصارمة، وأما التأويل فيتميّز بالتحوّل وتعوزه الدقة ونتائجه احتمالية، لأن العلوم الإنسانية تتميّز عن العلوم الطبيعية بالتغيّر والتحول، وهذا التفريق الغربي بين التأويل والتفسير مخالف للنظرة الإسلامية للمصطلحين، وقد أورد الزرقاني أقوال العلماء في التفسير والتأويل منها أنهما مترادفان وهو المعروف عند المتقدّمين، فالنسبة بينهما التساوي، وبعضهم يرى أن التفسير يخالف التأويل بالعموم والخصوص فقط، فالتفسير أعمّ من التأويل، وبعضهم يرى أن التفسير مباين للتأويل، فالتفسير هو القطع بأن مراد الله كذا، والتأويل ترجيح أحد المحتملات دون قطع، وبعضهم يرى أن التفسير يكون عن طريق الرواية، والتأويل يكون عن طريق الدراية، وقال آخرون التفسير أخذ المعاني التي تُستفاد من وضع العبارة والتأويل هو بيان المعاني التي تُستفاد بطريق الإشارة[3]، فلا وجود للعلوم الطبيعية والإنسانية عند المسلمين في مفهوم التأويل والتفسير، فهما مُتعلّقان بالنصِ الديني متمثّلا في القرآن الكريم بالدرجة الأولى ثم السنة النبوية في الدرجة الثانية.

وأما مفهوم التأويل من الناحية الاصطلاحية فقد اهتمّ الأصوليون والمتكلّمون وأهل التصوّف على وجه الخصوص به، كما اهتموا بالفروع العلمية الإسلامية، واهتمامهم بالتأويل يرجع إلى اشتغالهم بممارسة التأويل، فالأصولي يتطرّق إليه من باب استنباط الأحكام من النصوص، والمُتكلّم يشتغل به في باب العقائد والرد على المخالف، فكانوا يلجؤون إلى التأويل بغية إيجاد معاني وأفكار للرد على الخصوم، والسعي لحمل النصوص على ما يوافق المذاهب الاعتقادية، وكذلك أهل التصوف يلجؤون إلى التأويل لكشف صدق ذوقهم ومواجيدهم، ومن التعاريف الإسلامية للتأويل تعريف الإمام أبي حامد الغزالي في المستصفى: "التأويل عبارة عن

[1] أنظر: قطب الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، (1431هـ، 2010م)، ص256، 257.

[2] أنظر: مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، ص93.

[3] أنظر: الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج2، ص7، 8.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

احتمال يعضده دليل، يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر"[1]، فالنص الإسلامي- حسب الغزالي- له معنيان: معنى ظاهر ومعنى خفي، والخفي أقوى وأغلب من الظاهر لوجود دليل يرجّحه على الظاهر فيصير هو مراد النص، وأطلق الغزالي على التأويل لفظ الاحتمال، وهو ما يُشعر أن معاني التأويل ليست قطعية، ولكن يُفهم من تعريفه أن التأويل كعملية إجرائية يبدأ كمعاني احتمالية ظنية ثم تصير علما لغلبة الظن عليها وتعضيدها بدليل يرجّحها على المعنى الظاهر.

والتأويل بهذا المعنى في ضوء التعريف السابق يمثّل مرحلة النضج والاكتمال، لأن معناه عند السلف هو تفسير الكلام وبيان معناه، وأما تحوّل التأويل وشيوعه وفق التعريف السابق فقد تبلور بعد ظهور العلوم الإسلامية كالتصوّف والكلام والفقه، وتعريف التأويل لا يختلف معناه كثيرا لدى المدارس الإسلامية المختلفة، وهو ما يدل على أن المسلمين ضبطوا مفهوم التأويل ضبطا دقيقا، ومن جهة أخرى يدل التقارب في التعريف على أن منهج التأويل كان مستخدما من قبل تلك المدارس، وهذا ما يتجسد بصورة واضحة في علوم كثيرة كعلم الكلام والعقيدة والتفسير والأصول والحديث والفقه، فوحدة النص المتجسد في الكتاب والسنة، والحاجة إلى التأويل كآلية منهجية للتعامل مع النص هي أهم سبب في التقارب حول مفهوم التأويل وشروطه عند المسلمين، فالزركشي في البرهان أورد تعريفا يتّسم بالدقة، ويشتمل على شروط وضوابط التأويل فقال: "التأويل صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها تحتمله الآية، غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط"[2].

ومن مجموع التعريف اللغوي والاصطلاحي للتأويل نستنتج الملاحظات التالية:

- التأويل مفهوم إسلامي قديم موجود كلفظ في اللغة العربية الفصيحة والآيات القرآنية والأحاديث النبوية، ثم عرف تطورا بعد ظهور العلوم الإسلامية وتكون المذاهب الاعتقادية والفقهية.
- اتفقت التعريفات الإسلامية للتأويل على أن المعنى الظاهري غير مراد من النص لوجود دليل يصرف عنه، ما يعني أن ظاهر النص هو الأصل والتأويل فرع، ولا يُلجأ

(1) أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تحقيق حمزة بن زهير حافظ، المدينة المنورة، (1413هـ)، ج3، ص88.
(2) الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج2، ص150.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

إلى التأويل إلا إذا عجزنا عن حمل النص على ظاهره، فلا يُصار إلى المجاز إلا إذا تعذّر حمل اللفظ على الحقيقة، فيُفهم من ذلك أن الأصل في التأويل الاقتصاد وعدم التوسع، ومتى رأينا التوسّع في التأويل فهو إخلال بمنظومة النص وفق التصور الإسلامي.

- التأويل نشأ وتطوّر في ظل بيئة إسلامية، ولذلك فهو محكوم بضوابط وشروط كما سنرى، وليس تأويلا تعسّفيا أو فوضويا، وهو ما يجعله يُخالف التأويل عند الغربيين؛ لأن لكل منهما بيئته التي نشأ فيها، فما مفهوم التأويل الاصطلاحي عند الغربيين؟.

التأويل عند الغربيين في مجالين أساسيين أحدهما الفلسفة والثاني النقد الأدبي، ويعرّفون التأويل بأنه يهدف إلى الارتقاء إلى العلّة الأولى وهو الله، وهو تعريف يؤكد وجهة النظر القائلة بأن التأويل نشأ في الأوساط الدينية، وفي محاولات فهم الكتاب المقدّس تحديدا، وهو هنا يتقاطع مع الظرف الذي نشأ فيه التأويل عند المسلمين[1].

وأخذ مفهوم التأويل يتطوّر في الفكر الغربي حتى صار مرتبطا بالإبستيمولوجيا فتغيّر مفهومه نسبيا، فالتأويل يعني افتراض أن قراءة واحدة لا تجزئ لفهم المعنى الذي يجب أن يكون مضاعفا وذلك من أجل ترك مثل تلك القراءة الناقصة، وهذه التعريفات تناولت التأويل من زاوية فلسفية، وقد تناولت تعريفات أخرى التأويل من زاوية النقد الأدبي، فعُرف أنه فرضية في التنظيم العام والانسجام لكل العناصر المكوّنة للنص الأدبي، ولم يقف مفهوم التأويل عند هذا الحد، بل أخذ يتطور خاصة مع الانتصار الذي حقّقته الفلسفة الوضعية في النصف الأول من القرن العشرين، وعوامل أخرى تظافرت فيما بينها، فأضفت صبغة علمية على موضوع التأويل[2].

إذا قارنا بين مفهوم التأويل عند المسلمين وعند الغربيين نستخلص الفروق التالية:

- التأويل عند المسلمين نشأ في وسط ديني يتمثل في العلاقة المباشرة بين المسلمين والنص الديني سواء كان قرآنا أم سنة، والتأويل عند الغربيين يُقال أنه نشأ في وسط ديني يتمثل في محاولة شرح وفهم الكتاب المقدس، وإذا كانت هذه نقطة تقاطع بين التأويلين فإنها ليست علامة تشابه وتقارب، فالنصان مختلفان كل الاختلاف من حيث

---

(1) أنظر: مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، ص77.
(2) أنظر: المرجع نفسه، ص 77، 78.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

صحتهما ومصدرهما ولغتهما، فالاختلاف في هذه الجوانب يجعل التأويل الإسلامي بعيدا عن التأويل الغربي.

- التأويل عند الغربيين ارتبط بالفلسفة والنقد الأدبي أكثر من ارتباطه بالنص المقدس، وأما التأويل عند المسلمين فهو مرتبط بالنص الديني بشكل يكاد يكون كليا، وهو ما يؤدي إلى القول بأن التأويل عند الغربيين متعلق بالإنسان إنتاجا وفهما؛ أي أن الإنسان الطبيعي هو من ينتج النص ويمارس عليه عملية التأويل، وأما التأويل عند المسلمين فهو علاقة المطلق بالنسبي والمطلق هو كلام الله والنسبي هو كلام الإنسان.

- التأويل عند الغربيين انتقل من البعد المعنوي ليأخذ بعدا ماديا وضعيا ارتبط بالفلسفة الأبيستمولوجية التي تمارس النقد على كل شيء، فيصير التأويل الغربي لا تحكمه ضوابط لأنه يعتقد أن النسبية قانون عام أنتجته المادية الوضعية، وأما التأويل عند المسلمين فيرتبط بالنص الديني في أبعاده المقدسة بعيدا عن أي تأثير مادي أو نظريات فلسفية أو أدبية.

والتأويل- كما رأينا- في المدرسة الإسلامية يختلف عن التأويل في المدرسة الغربية، صحيح أنه أخذ منحناه يتصاعد بطريقة كبيرة خاصة بعد ظهور العلوم الإسلامية واستقلالها عن بعضها، وظهور المذاهب الاعتقادية والفقهية، حتى إنه وصل في بعض مراحله إلى ما يمكن أن يُصطلح عليه بفوضى التأويل، وهي مرحلة ضعف واستثناء في التأويل الإسلامي، و المرحلة الاستثنائية أشبه ما تكون بالتأويل الغربي الآن للنصوص، ولذلك يركّز عليها الخطاب المعاصر على أنها أصل التأويل عند المسلمين[1]، كما يوهمون أن النظريات الغربية في دراسة النصوص لا تخالف النظرية الإسلامية، فموت الكاتب حاضر في كلا المدرستين، والمقصود بموت الكاتب أن يتربع القارئ على النص ويحكم على دلالاته بالنسخ أو الإبطال بدل أن يكون حارسا ورقيبا على النص، يصد عنه دواعي العبث، ويصون عراه من الإنفراط حتى تبقى الدلالة صحيحة وتتساوق مع مقصدها الثابت في النص[2] غير أن دراسة التأويل بطريقة علمية في ظل البيئة الإسلامية الأصيلة يُظهر أن التأويل عند المسلمين استثناء، والأصل عندهم هو حمل اللفظ على الظاهر إلا

(1) أنظر: على سبيل المثال نصر حامد أبو زيد وتركيزه على هذه المرحلة التي سمّيناها مرحلة ضعف واستثناء، وقد ألّف كتبا مستقلة منها فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز عند المعتزلة.

(2) أنظر: الريسوني، النص القرآني، ص294.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

إذا تعذّر ذلك فيُلجأ حينئذ إلى التأويل هذا من جهة، ومن جهة ثانية فإن التأويل ليس عملية إنفتاحية؛ أي أن كل قارئ يقرأ النص قراءة مخالفة لغيره، فيكون المقروء واحدا والقراءة متعددة بحسب القرّاء، وإنما يخضع التأويل إلى ضوابط وشروط محددة، بفعلها تتحدّد معالمه الأساسية وأهمها الاقتصاد في التأويل وتقديم الظاهر عليه.

وقعت الدراسات التاريخية للقرآن الكريم في تناقضات عجيبة، ففي الوقت الذي يدعون إلى تجاوز القراءة الكلاسيكية للقرآن الكريم و الإنفتاح على مناهج النقد والتأويل الغربي، من أجل توليد معانيَ جديدة تساير العصر وتتماشى مع الحداثة، في الوقت نفسه يهاجمون المفسرين للقرآن لأنهم- حسب زعمهم- يريدون ما يقولون، وليس ما تريد الآيات أن تقوله ويحمّلونها ما لا تحتمل بوضع مقولات وتشكيلات وتصوّرات ذات أصول متنوّعة ومختلفة(1)، فاتّهام المفسرين بأنهم يقولون ما يريدون لاما تريده الآيات كلام ساقط في عمومه، و إن كانت فيه نسبة من الصحة(2) لوجود مفسرين بالغوا في التأويل واستنباط المعاني من النصوص، ولكن الغالب على التفاسير أنها تبحث عن مراد الله وفق قواعد محررة لا تكاد مقدمة تفسير تخلو منها.

واتهام المفسرين بأنهم يحمّلون النصوص بالتأويلات المختلفة والمتناقضة ما لا تحتمل كلام ينطوي على خطأين أساسيين، الأول هو تناقضهم في اتهام المفسرين أنهم كرّسوا حالة من الجمود الفكري بوقوفهم على ظاهر النصوص والغوص في الماضوية وعدم تجاوز التاريخية الأولى في مرحلة التدشين والتأسيس، فكيف نجمع بين التهمتين المتناقضتين فمن جهة يكرّس المفسرون حالة من الجمود على النصوص وإرجاع الفكر الإسلامي بتفسيراتهم إلى مراحل نشأته الأولى، ومن جهة ثانية لا يقفون على ظواهر النصوص ولا يتركون الآيات تقول ما تريد، فيحمّلونها ما لا تحتمل ويقولون ما لا تريد.

والخطأ الثاني هو الدعوة الملحّة من قبل أصحاب المنهج التاريخي إلى القيام بالتأويل التعسفي للقرآن وتحميل الآيات ما لا تحتمل من الدلالات والمعاني، وذلك بتوظيف شبكة من

---

(1) أنظر: أركون، تاريخية الفكر العربي، ص17.

(2) من الأمثلة على التفسير الفوضوي وغير المنضبط للقرآن ما يؤثر عن المعتزلة في قوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾[الإسراء/15]، فقالوا إن الرسول هو العقل، ولا يخفى ما في هذا التفسير من غلو وتكلّف يُفهم منه أن المفسر يقول ما يريده وليس ما يريد الله.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

المناهج اللغوية والتاريخية و الأنثروبولوجية الغربية، وهم يُلصقون هذا التأويل بالمفسرين الإسلاميين وخاصة القدامى منهم، ويعدّون ذلك مذمّة وإنقاصا لحق المفسرين، فكيف يدعون إلى أمر يعتبرونه ذما وتلاعبا وخداعا للعقل، لا يمكن تفسير ذلك إلا بالتناقض الذي هو أحد السمات التي يتميّز بها المنهج التاريخي.

والتأويل عند المسلمين له شروط وضوابط تعصمه من الفوضى وتجرده من ذاتية القارئ أو المفسّر، وقد تحدّث علماء الإسلام عن شروط التأويل ومنهم ابن رشد[1] حيث قسّم المعاني الموجودة في الشرع إلى ما لا ينقسم، وهي المعاني التي صرّح بها النص، وهي نفسها المعاني الموجودة فيه[2]،وابن رشد يقدم الظاهر على المؤوّل، والحقيقة على المجاز، فأطلق على اللفظ الحقيقي وظاهر النص "ما لا ينقسم"؛ أي أن النص له معنى واحد يفهم من ظاهر النص وعمقه، وهو الأصل في القراءة الإسلامية للنصوص الدينية ولذلك بدأ به[3].

و الصنف الثاني من المعاني اصطلح عليه ابن رشد بالمنقسم وعرّفه بأنه الذي لا يكون المعنى المصرّح به في الشرع هو المعنى الموجود، وإنما يؤخذ المعنى من جهة التمثيل وهو أربعة أقسام:

أولا: أن يكون المعنى الذي صرّح بمثاله لا يعلم بوجوده إلا بمقاييس بعيدة مركّبة، ولا يستطيع إدراكها إلا أصحاب الفطر الفائقة.

ثانيا: أن يكون الظاهر والمؤوّل(المثل و الممثول) قريبين من الأفهام، فيصرّح في المثال أنه مثال ولماذا هو مثال.

ثالثا: أن يعلم الظاهر أنه ظاهر أو مثال بعلم قريب، ويعلم لماذا هو مثال(التعليل) بعلم بعيد.

رابعا: أن يعلم الظاهر لماذا هو ظاهر أو مثال بعلم قريب، ويعلم بعلم بعيد أنه مثال[4].

---

(1) من أئمة الفقه المالكي، كان خبيرا بعلم الفرائض والأصول والفتيا، جامعا لأقوال الأئمة، من أهم كتبه المقدمات، البيان والتحصيل، توفي سنة 520هـ. أنظر: شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنوؤط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3(1986م)، ج19، ص502.

(2) أنظر: ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1(1424هـ-2002م)، ص125.

(3) أنظر: المصدر نفسه، ص125.

(4) أنظر: المصدر نفسه، ص125.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

وفي تعليق ابن رشد على أصناف التأويل يتبيّن لنا من تعليقه أنه يقدّم الظاهر على المؤوّل، وهو الأصل في قراءة النصوص الإسلامية، فصنّفه في الصنف الأول واعتبر تأويله خطأ بلا شك، وأما الصنف الثاني فتأويله خاص بالراسخين في العلم، ولا يجوز التصريح به لغير الراسخين، وأما الصنف الثالث فهو التأويل المقصود ويجب التصريح به، والصنف الرابع فالواجب فيه ألا يتأوّله إلا الخواص من العلماء لخطورته، والصنف الخامس ففي تأويله عند ابن رشد نظر لغموضه وبعده، والأصناف الأربعة الأخيرة تدل على أن منهج ابن رشد يقوم على الاقتصاد في التأويل واللجوء إلى التأويل القريب والبعد عن التكلّف والتعسف، والتأويل البعيد كما هو عند المتكلّمين والصّوفية[1]،وما أجمله ابن رشد فصّله وبسطه أبو حامد مقدما على ذلك أمثلة نورد بعضا منها مع استنتاج ما فيها من ملاحظات.

التأويل إذا كان قريبا يكفي كما صرّح أبو حامد إثباته بالدليل القريب وإن لم يكن قويا. وإن كان التأويل بعيدا احتاج إلى دليل قوي يجبر بعده، فقوله صلى الله عليه وسلم: "ألا إنما الربا في النسيئة"[2]، ظاهر النص أنه يحصر الربا في نوع واحد هو ربا النسيئة، ولكن هذا الفهم لا يقوله مسلم عاقل لأن تأويل النص واجب لوجود دليل مستقل ينفي توهّم الحصر، والدليل يتحدّث عن نوع آخر من الربا وهو ربا الفضل، قال صلى الله عليه وسلم: "لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا سواء بسواء والفضة بالفضة إلا سواء بسواء"[3]، فالحديث نص في إثبات ربا الفضل، فالجمع بالتأويل البعيد أولى من مخالفة النص، ومهما كان التأويل قريبا وكان الدليل أيضا قريبا وجب على المجتهد الترجيح والمصير إلى ما يغلب على ظنه[4].

وفي كلام ابن رشد والغزالي عن التأويل استخدما مصطلح الواجب كفرض شرعي على المجتهد أن يمارس التأويل كآلية إجرائية لاستنباط الأحكام واستخراج الدلالات والمعاني الصحيحة من النصوص، فليس كل ظاهر هو مراد الشارع، والذي يعنينا عند ابن رشد و الغزالي أنهما رغم

---

(1) أنظر: المصدر السابق، ص125وما بعدها.

(2) أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب بيع الدينار بالدينار نساء، ج2، ص108، رقم2179، مسلم، صحيح مسلم، كتاب المساقاة والمزارعة، باب بيع الطعام مثلا بمثل، ج2، ص748،749،رقم1596.

(3) أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب بيع الذهب بالفضة، ج2، ص107، رقم 2175، مسلم، صحيح مسلم، كتاب المساقاة والمزارعة، باب النهي عن بيع الورق بالذهب دينا، ج2، ص746، رقم1590.

(4) أنظر: أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج3، ص89، 90.

قولهما بالوجوب الشرعي على المجتهد أن يمارس التأويل، ولكنهما وضعا له شروطا وضوابط كي لا يتحوّل إلى عملية فوضوية ينتفي بها مقصد الشارع.

وتحت قاعدة "كل تأويل يرفع النص أو شيئا منه فهو باطل"، التي ساقها الغزالي في المستصفى يأتي بمثال عليها، وهو قوله صلى الله عليه وسلم: "في كل أربعين شاة شاة"[1]، فأبو حنيفة- رضي الله -عنه يرى أن الشاة غير واجبة وإنما الواجب مقدار قيمتها من أي مال كان، وعقّب الغزالي على تأويل أبي حنيفة بأنّه باطل، لأن اللفظ عيّن الشاة دون جميع أصناف المال الأخرى، وأبو حنيفة رفع وجوب الشاة فيكون بذلك قد رفع وجوب النص، والشافعي ينكر تأويل أبي حنيفة وإن كان تأويله محتملا لوجهين أحدهما: دليل الخصم يتمثّل في سد الخُلّة من الزكاة، ولكنها ليست كل المقصود، فمع سدّ الخُلّة هناك الجانب التعبدي المتمثل في إشراك مال الفقير في جنس مال الغني، والثاني أن التعليل بسد الخُلّة يبطل أصل النص ويرفع حكمه، لأن ظاهر النص وجوب الشاة على التعيين، وتعيين الشاة يحتمل أن يكون للتعبد لأمرين: الأول أنه الأيسر على الملاك والأسهل في العادات، والثاني أن الشاة معيار لمقدار الواجب، فالقيمة تُعرف بها وهي تعرف بنفسها فهي أصل على التحقيق[2].

ومما سبق نستخلص الضوابط الآتية للتأويل الإسلامي للنصوص:

1- أن لا يكون التأويل مُخلا باللسان العربي، ومنه أنكر الشاطبي على من أوّل الخليل بالفقير، بأنه تأويل لا يصح في قوله تعالى: ﴿ وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ إِبۡرَٰهِيمَ خَلِيلٗا ﴾[النساء/125]

وكذلك تأويل قوله تعالى: ﴿ وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ﴾[طه/121]أنه من غوي الفصيل(ولد الناقة)[3]

2- وجود دليل يعضّد ويقوي المعنى المؤوّل، والدليل قد يكون قرينة في النص أو قياسا أو نصا آخرا مستقلا أو غيرها.

3- استحالة حمل النص على ظاهر المعنى، وعدم الاستحالة في المعنى المؤوّل.

---

(1) أخرجه أبو داوود، صحيح سنن أبي داوود، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط1(1419هـ، 1998م)، كتاب الزكاة، باب في زكاة السائمة، ج1، ص431، 432، رقم1568.

(2) أنظر: أبو حامد الغزالي، المستصفى، ج3، ص97وما بعدها.

(3) أنظر: الشاطبي، الموافقات، ج3، ص66.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

4- أن يكون الظاهر والمؤوّل قريبين من الأفهام، ولا يكون أحدهما بعيدا فيلجأ المؤوّل إلى التعسف والتكلّف على طريقة الصوفية وبعض المتكلّمين، وهذا النوع من التأويل فيه نظر وخطر على الشريعة.

5- مراعاة السياق سواء كان السياق نصا، أو أن يكون السياق عاما يرتبط بأصول وكلّيات الدين، فأي تأويل يعارض سياق النص أو السياق العام فهو مرفوض.

6- أن يكون اللفظ بطبيعته يحمل معنى آخر، أما إذا كان لا يحتمل إلا ظاهر النص فيُمنع التأويل على الإطلاق، كنص الشارع على الشاة في أربعين شاة، فلا تُجزئ منها القيمة، لأن ظاهر النص عيّن الشاة وحدّدها، كما لا تكون الزكاة في أقل من أربعين شاة لأن العدد من أقوى القطعيات على مراد ظاهر النص، وهذا الشرط من أهم شروط التأويل عند المسلمين، وهو الذي يسعى الخطاب العلماني المعاصر لتجاوزه بحجة أن الأحكام الشرعية إقليمية وليست عالمية وأنها مؤقتة وليست مستمرة، فيتعذّر تطبيق الشريعة في حياة المسلمين المعاصرة[1].

ومن ضوابط وشروط التأويل الإسلامي نركّز على وصف التأويل بالإسلامي؛ لأنه يختلف عن التأويل الغربي والتأويل العلماني العربي، وهو التأويل الذي يصفه محمد عمارة بالتأويل العبثي للنصوص، ويضع التأويل الباطني(الشيعي والصوفي) والتأويل الحداثي في سلة واحدة[2]، ومن هذه الضوابط نستنتج افتراق المدرسة الإسلامية عن المدرسة الغربية التي يسير في فلكها العلمانيون العرب، ولا يجمع بينهما إلا الاسم.

المطلب الثاني:

خصوصية النص الإسلامي و إشكالية النص التاريخي.

النص الإسلامي المتمثل في القرآن الكريم في المقام الأول ثم السنة النبوية ثانيا له مكانة خاصة عند المسلمين وهو مقدس في ذاته، فالمسلمون لا يتعاملون مع الوحي بشقيه الكتاب والسنة كما يتعاملون مع النصوص الأخرى، فالقرآن الكريم اكتسب قداسته من كونه كلام الله الأزلي الذي هو صفة من صفات الذات الإلهية، فالمسلم لا يمس المصحف إلا على طهارة كبرى وصغرى، ولا

(1) أنظر: محمد سعيد العشماوي، الإسلام السياسي، ص54، 55.

(2) أنظر: محمد عمارة، النص الإسلامي بين الاجتهاد والجمود والتاريخية، ص32.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

يتلوه إلا وهو على طهارة كبرى، والسنة النبوية وإن لم تكن في مستوى القرآن إلا أنها تحظى هي الأخرى بقداسة عند المسلمين لأنها كلام النبي المعصوم عن الزلل والخطأ، وهي أيضا كالقرآن من حيث مصدرها، فهي جزء من الوحي مصداقا لقوله تعالى: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾[النجم/3، 4]، وما حظي به القرآن والسنة من اهتمام لم يحظ به أي نص آخر، حتى إن أغلب العلوم الإسلامية إن لم نقل كلها تأسست وانبثقت من النص الأصلي، ومما يؤكد قدسية النص الإسلامي المتمثل في القرآن في المقام الأول ما ذكره الإمام السيوطي في الإتقان في النوع الخامس والثلاثين الذي عنونه ب: في آداب تلاوته وتأليفه، فذكر أن جماعة من العلماء أفردوا آداب التلاوة بالتصنيف ومنهم النووي، ثم ذكر جملة من آداب التعامل مع القرآن الكريم، ومنها استحباب الإكثار من قراءته وتلاوته، وساق أمثلة كثيرة عن ذلك من الكتاب والسنة، ومن آدابه أنه يستحب الوضوء لقراءته لأنه أفضل الأذكار، وتسن القراءة في مكان نظيف وأفضله المسجد، وكرّه قوم القراءة في الحمام والطريق، ويستحبّ أن يجلس القارئ مستقبلا القبلة خاشعا ساكنا مُطرقا رأسه، ويسنّ أن يستاك تعظيما وتطهيرا، كما يسنّ تدبّر القرآن والبكاء عند القراءة وتكرار الآيات وترديدها[1].

هذه بعض الآداب وليست كلها، وإذا قمنا بتحليلها نستنتج بطريقة تلقائية أن القرآن له قيمة عظيمة في نفوس المسلمين، وأنه لا يشبه أي نص من النصوص، فهم يتعاملون معه بناء على قدسيته وإلهية مصدره، والفرق بين كلام الله وكلام الناس عند المسلم كالفرق بين الله والناس.

قداسة النص الديني هو أحد المحاور التي اهتم بها المنهج التاريخي، فسعى دعاته جاهدين أن يزيحوا هذه النظرة عن النص الديني ويحولوه إلى نص عادي شأنه في ذلك شأن أي نص أدبي أو فلسفي وضعه الإنسان، فالقرآن يُقرأ كنص لغوي وكمنتج ثقافي في بيئة تاريخية معينة، ولكن المسلمين من منظور المنهج التاريخي لا يريدون التسليم بهذه الحقيقة، فيلجؤون في التعامل مع القرآن إلى أسلوب أقرب ما يوصف بأنه سحري وأسطوري يخدع العقل ويغتال الوعي، فالسياج الدوغمائي والتقديس الأسطوري الذي يُحاط به النص هو أحد العوائق الرئيسة التي تحول دون ممارسة العملية النقدية في دراسة النص القرآني، ووضع العقل الإسلامي في طريق النهوض

---

(1) أنظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج1، ص147وما بعدها.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

والحداثة، ولكن الغيبوبة الفكرية التي تبلورت بسبب النظرة الخاطئة إلى النص الديني تجعل المسلم المعاصر بعيدا عن النهوض والروح العلمية النقدية الآن.

ومن المفكرين المعاصرين الذين اشتغلوا بالخطاب الديني محمد أركون، فأهم سمة من سمات مشروعه الحداثي زحزحة القناعات وتهديم المسلّمات والبديهيات، وإعادة النظر إلى النص الديني، ولا يتحقق هذا إلا بإدخال المنهج التاريخي بأدواته الغربية إلى الفضاء الإسلامي وتطبيقه على النص الديني، فالتفكير في التراث الإسلامي عمل عاجل وضروري من الناحية العقلية و الفلسفيَة، ولَكنه- حسب أركون- مُزعزع من الناحية السياسية والثقافية، وخطير من الناحية النفسية والاجتماعية، فالمشكلة العويصة هي عدم قدرتنا في التأمل والتفكير في التراث الإسلامي[1]، فالمشكلة لا تطرح نفسها بالصحة أو التزوير، والآية القرآنية لا يُسأل عنها هل هي آية أم لا؟، فالمشكلة الأساسية هي علاقة الإنسان بالتقديس، فالتقديس يوجد في كل المجتمعات، وكل تراث يُرفع إلى مرتبة الحقيقة المتعالية، والفكر الإسلامي لم يدخل بعد إلى حقل المعقولية، ولذلك ينبغي التفكير في اللامفكّر فيه والمستحيل التفكير فيه[2].

والقارئ لأركون يزداد غموضا وحيرة، فهو يستخدم حشدا هائلا من المصطلحات والنظريات والمناهج، ولا يضع حلولا بقدر ما يؤسس لإشكالات ويثير الشكوك، ونستطيع أن نقول إن أركون لم يؤسس مشروعا فكريا واضح المعالم في القراءة، ومن أهم ما يعتمد عليه في إزالة صفة التقديس عن القرآن التفريق بين الشفهي والمدوّن، فالتقديس يمكن الأخذ به في الكلام الشفهي، ولكنه حين انتقل إلى المدوّن بعد قرون، فإن صفة التقديس تكون قد خُلعت منه؛ لأن النص في مرحلة التدوين يخضع إلىٰ تغييرات وتحوّلات كثيرة، وهذا ما تقوله اللسانيات الحديثة، فهناك أشياء تضيع أثناء الانتقال من المرحلة الشفهية إلى المرحلة الكتابية[3]، وقد بيّنا في الباب الأول هذه المغالطة الخطيرة، فلا يوجد فاصل زمني بين الشفهي والمكتوب، فالقرآن كان يُكتب أثناء نزوله، وأما الفاصل الزمني الواسع الذي وضعه أركون بين الشفهي والمكتوب، وأحاط المكتوب بظروف غامضة متمثلة أساسا في ضياع نسخ من القرآن وتدمير بعضها والحجر على أخرى كمصحف ابن مسعود، وإقصاء نسخ أخرى كالنسخ الشيعية، كل هذا في نظر أركون يؤدي إلى

---

(1) أنظر: أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص30، 31، الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد، ص84.
(2) أنظر: أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص58.
(3) أنظر: اركون الفكر الاصولي واستحالة التأصيل، ترجمة صالح هاشم، دار الساقي، الاسكندرية،ط1(1999)،ص29،30.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

اختلاف المكتوب عن الشفهي، وهو ما يفتح بابا لوضع افتراضات قد توصل إلى نتائج حاسمة، منها اختلاف المكتوب عن الشفهي، و طروء التحريف على المكتوب بفعل الظروف المحيطة به، وانتقال النص القرآني من الحيّز اللاهوتي إلى الحيّز البشري، فالشفهي انقرض وانتهى، والمكتوب صيغ بلغة بشرية وبأدوات مادية في ظرف تاريخي معين، وهو ما يفرض حتمية القول بتاريخية النص القرآني، وهذه هي أهم الشكوك التي يثيرها أركون حول القرآن لإزاحة صفة القداسة عنه.

ولم يتوقف أركون عند إزاحة القداسة عن النص القرآني، بل إنه مارس نفس العمل مع السنة النبوّية باعتبارها مصدرا للتشريع وشارحة ومفسّرة للقرآن، وادّعى أن لفظ السنة والحديث والرواية والأثر والسماع والخبر ألفاظ كانت معانيها شائعة في البيئة العربية قبل الإسلام، ثم أعيد بلورتها داخل السياق القرآني وداخل التجربة المحمدية في المدينة، ليدل على تراث ثقافي وديني في طور التشكل[1]، وكأن المسلمين- حسب أركون- قاموا بعملية سطو على هذه المصطلحات، ثم قاموا بشحنها وفق الايديولوجيا السائدة، ومارسوا سلطة إكراهية لحمل الجماهير على قبول المفاهيم الجديدة وترك المفاهيم القديمة لتلك الألفاظ؛ أي أن المسلمين قاموا بعملية السطو على العقل العربي قبل السطو على تلك الألفاظ، مما أدخل العقل الإسلامي منذ تلك اللحظة إلى الآن في حالة غيبوبة وفقد للوعي.

ويواصل أركون كلامه عن السنة بربطها بالقرآن، ويعرّفها على أنها فعل الله وتصرّفه في الكون والأنفس، ثم يستدرك على هذا التعريف، وهو استدراك يُفهم منه أنه يخطّئ القرآن في تعريف السنة، ليضع هو-أي أركون- تعريفا لها وهو أن السنة تتمثّل في تلك الأعراف المتّبعة من قبل جماعة بشرية معينة[2]، وتعريفه يُفضي إلى تجاوز المعنى الاصطلاحي للسنة كما هو ثابت ومقرر عند المسلمين، فالسنة عنده انتظام بشري يحكمه مجموعة من الأعراف والتقاليد، فهي ذات صفة بشرية محضة من جهة، ومن جهة أخرى لا ترتبط بزمن محدّد، فهي تتكرّر في كل زمان ومكان، فلكلّ شعب وأمة سنتهم، وبعد تعريفه للسنة كما يراها ويتصوّرها، وصف السنة بأنها ابتكار من محمد صلى الله عليه وسلم، واستخدامه للفعل ابتكر يريد به ولا شك أن ينزع صفة القداسة عنها، وأنها لا علاقة لها بالقرآن الكريم، والسنة النبوية أخذت تفرض نفسها بقوة وتزيح السنن والأعراف الاجتماعية الأخرى، ولم تكتسب السنة قداستها وترتفع إلى مستوى الوحي بعد أن

(1) أنظر: أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص22.
(2) أنظر: المرجع نفسه، ص22.

كانت خطابا نبويا بشريا إلا بعد تدوينها في عهد الخليفة عمر بن عبد العزيز سنة ثمانين للهجرة، وبعد أن أقحمها الشافعي كمصدر ثان للتشريع الإسلامي[1]، وكلام أركون افتراء وليس مؤسس على قواعد علمية وأدلة منطقية، وهو متهافت في شكله ومضمونه، فالسنة النبوية قسم من الوحي عند المسلمين لأن من صفات النبي -صلى الله عليه وسلم- خصوصا والأنبياء عموما العصمة، فهو معصوم في أقواله وأفعاله، وإذا كان كذلك فالعصمة معناها التوجيه الإلهي لقول وفعل النبيْ، وهذا أحد صفات الوحي، وأما ادّعاؤه أن مصطلح السنة تبلور في عهد عمر بن عبد العزيز، وبتدليس من الشافعي على الأمة فهو أيضا تحامل على التراث الإسلامي، بل وحقد عليه، فمن البديهيات التي يعلمها المسلمون بعلمائهم وعوامهم أن السنة نشأت في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، وأنها مصدر للتشريع بعد القرآن بأحاديثه صلى الله عليه وسلم الصريحة، وبأقوال صحابته الكرام، وقبل ذلك بإرشاد وتوجيه من القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ﴾[الحشر/7]،و حتى يحقق أركون تجريد السنة من قداستها يدعوا إلى إعادة النظر فيها من خلال كشف الروابط بين المعنى الأسطوري والتاريخي، هذه المعرفة ستمكّننا-حسب أركون- من الفصل بين الأسطوري السحري وبين المعرفي التاريخي، فالتراث يقدم الأساطير السحرية على أنها حقائق تاريخية، فأول مؤلف في السيرة الذي جمع بين الأسطوري والتاريخي هو كتاب السيرة لابن إسحاق[2].

ولسنا هنا بصدد إثبات أن السنة قسم من الوحي الإلهي، وإن كان مفهوم الوحي في القرآن يختلف جزئيا عن مفهومه في السنة، فالقرآن لفظه ومعناه من الله تعالى، وأما السنة فاللفظ من النبي والمعنى وحي من الله بواسطة جبريل، والسنة عند المسلمين وحي، و قد رد ابن الجوزي على من لا يجيز للنبي الاجتهاد، واعتبر اجتهاده -صلى الله عليه وسلم- وحيا من عند الله[3].

إن إزاحة القداسة عن التراث الإسلامي عموما والقرآن خصوصا ليس وليد اللحظة الراهنة، ونقصد باللحظة الراهنة أنه لم يكن إنتاجا فكريا للقراءة العربية المعاصرة للتراث، ولكنه من إنتاج المدرسة الاستشراقية القديمة والحديثة، تلك المدرسة التي نظرت إلى الوحي نظرة مادية

---

(1) أنظر: المرجع السابق، ص22.

(2) أنظر: أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص82، 83.

(3) أنظر: ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق زهير شاويش، بيروت، لبنان، ط3(1404هـ-1984م)، ج8، ص63.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

وضعية، ودرست القرآن على أنه كتاب ألفه رجل، ولم ينزل من عند الله، وأما شخصية النبي عليه السلام في مؤلفاتهم إذا أطلقوا عليه اسم النبي فمن باب المجاز والتوسع الدلالي لا غير، فالمستشرق الألماني نولدكه على سبيل المثال لا يتحرّج في حديثه عن النبي في أنه تلقّى معارفه من غيره ثم أعاد صياغتها بحسب فكره[1]، وفي حديثه عن مفهوم الوحي يتطرّق إلى أنواعه المختلفة كما ذكرها العلماء المسلمون، وبكيفية انتقائية ذاتية بعيدا عن أي منهج علمي يستبعدها كلها إلا طريقة واحدة، وهي الحالة التي تنتابه صلى الله عليه وسلم، فتأتيه على هيئة نوبة شديدة فيطفو الزبد على فمه، ويُخفض رأسه ويحمرّ وجهه، وكان يصرخ كالفصيل، ويتصبب جبينه عرقا حتى في أيام الشتاء[2]، والمتأمل في المواصفات التي وصف بها نولدكه رسول الله- صلى الله عليه وسلم- يحتار من أين جاء بها، صحيح أنه ثبت في الآثار الصحيحة أن الوحي إذا نزل عليه كان يتصبّب عرقا في اليوم الشاتي ويثقل عليه، فإذا كان فوق ناقة أو بعير برك لثقله، وإذا وضع رجلَه فوق رجل أحد أصحابه تكاد رجل صاحبه تُرض من ثقل رجل المصطفى عليه السلام، وأما بقية الصفات التي جاء بها نولدكه فهي تحط من قيمة النبي والوحي معا، فكيف يعقل أن يصرخ النبي- صلى الله عليه وسلم- كولد الناقة حين ينزل عليه الوحي؟، إنه التدليس لإزاحة التقديس، ثم يمضي نولدكه في تشويه صورة الوحي باعتباره حالة اضطراب نفسي شديد أصابته منذ حداثة سنه، فيدخل في حالة من الغيبوبة وفقد الوعي ثم يفيق بعدها، ليجد أن جبريل قد نزل عليه، وهذا الاضطراب النفسي الذي يصيبه يوصله إلى حد المرض[3]، ولسنا هنا في مقام دراسة موضوع الوحي ولكننا استطردنا الكلام مع نولدكه قليلا لنثبت أن إزاحة التقديس عن النص الإسلامي والتشكيك في المسلّمات هو نتيجة من نتائج تطبيقات المنهج التاريخي التعسفية على النص القرآني، ودعاة هذا المنهج لا يختلفون في التطبيقات والنتائج، فتكاد مؤلفاتهم من حيث المضمون تكون واحدة مع اختلاف طفيف لا يؤثر على المضمون العام، فلا نجد عناء في المقارنة بين دعاته سواء كانوا مستشرقين أم حداثيين للكشف عن أوجه التشابه ونقاط التقاطع، فإذا أخذنا أركون كنموذج في هذا الميدان نجده لا يختلف عن المستشرقين قليلا أو كثيرا فيما ينظّر له، ففلسفة التشكيك والتفكيك ودنيوية المقدّس حاضرة عنده كحضورها عند المستشرقين أو أشد، وللجابري تحليل مفيد في هذا السياق، حيث يقسّم المناهج الاستشراقية إلى ثلاثة: المدرسة التاريخية القائمةِ على النظرة

---

(1) أنظر: نولدكه، تاريخ القرآن، ص23.
(2) أنظر: المصدر نفسه، ص23.
(3) أنظر: المصدر نفسه، ص23.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں(ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

الشمولية، والمدرسة الفيلولوجية القائمة على التفكيكية، والمدرسة الذاتية التي تدرس كل مفكر وعالم على حدة، فهذه المناهج الثلاثة في دراستها للتراث الإسلامي اتفقت فيما بينها في دراسة هذا التراث ضمن المركزية الأوروبية التي تعتبر الفكر الأوروبي هو الأصل أو النهر الخالد، وما عداه هوامش ومستنقعات أشبه ما تكون بالبحر الميت(1)، فالمنهج التاريخي الشمولي لا يعتبر التراث الإسلامي قائما بذاته نابعا من الثقافة العربية الإسلامية، بل هو امتداد منحرف أو مشوه للفلسفة اليونانية، وأما المستشرق صاحب المنهج الفيلولوجي بنظرته التجزيئية فهو لا يرد فروع الثقافة العربية الإسلامية إلى أصول وجذور تقع داخلها، ولكنه يتأوّل ويتكلّف في ردّها إلى الأصول اليونانية، أو إلى النصوص الهندوأوروبية حين تنقصه الأدلة، ونفس الشيء يصنعه صاحب المنهج الذاتي، وإن كان يتعاطف مع بعض الشخصيات، فهو يطالب من خلال تلك التجربة باستعادة لرومانية الغرب مما لدى الشرق، فالمناهج الثلاثة تساهم ولو بطريقة غير مباشرة في خدمة النهُر الخالد نهر الفكر الأوروبي الذي نبع أول مرة من بلاد اليونان(2).

والذي يعنينا من كل هذا هو تعليق الجابري على الكتّاب العرب الذين يسيرون في فلك المستشرقين ويكتبون بأقلامهم ويستعيرون عقولهم في دراسة التراث الإسلامي، فهي تعكس مظهرا من مظاهر التبعيّة الثقافية للغرب، على الأقل على صعيد المنهج والرؤية(3).

وخلاصة هذا المطلب هي أن النص الإسلامي ذو خصوصيات معيّنة أهمها خصوصية التقديس، وهي خصوصية طالما تناولها المنهج التاريخي بالبحث والتحليل من أجل إزاحتها وإضعافها في نفوس المسلمين، ولعلّ أهم النتائج التي يهدفون إلى تحقيقها من إزالة خصوصية التقديس إلحاق النص الديني قرآنا وسنة بالنصوص البشرية الأخرى كالنص الفلسفي أو الأدبي، وهذه التسوية ستتيح لهم تطبيق النظريات المختلفة في قراءة النص الديني، ومنها نظرية التأويل الغربية التي تتصادم مع النص الإسلامي كما تتصادم مع مفهوم التأويل وشروطه عند المسلمين.

ونستنتج من خلال ما سبق أنه لا يمكن ممارسة التأويل وفق النظرة الغربية على النص الإسلامي نظرا لخصوصياته واختلافه عن النصوص الأخرى، فالتأويل الغربي وإن نشأ في بدايته

---

(1) أنظر: محمد عابد الجابري، التراث والحداثة(دراسات ومناقشات)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط(1991م)، ص27.

(2) أنظر: المرجع نفسه، ص28وما بعدها.

(3) أنظر: المرجع نفسه، ص29.

مقترنا بالنص الديني إلا أنه انتقل بعد ذلك إلى النص البشري كالنص الفلسفي والأدبي، وفي أحضان النص الأدبي والفلسفي تبلور مفهومه وتشكّلت معالمه، فما دام التأويل الغربي مقترنا بالإنتاج الثقافي البشري فإنه يستحيل تطبيقه على النص الإلهي.

المطلب الثالث:

تطبيق النص ومأزق التأويل.

من خصائص الشريعة الإسلامية أنها صالحة لكل زمان ومكان، هذه الشريعة التي تستوعب كل جزئيات حياة المسلم، فهي شاملة ولا تقتصر على جانب من الجوانب، وتتعلّق أحكامها بالسياسة والمال والأسرة والعلم وغيرها، قال تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾[الأنعام/162]، فالآية أمر من الله لنبيه عليه السلام، ليعلن أن مقصده في صلاته وطاعته وتصرفه مدة حياته، وحاله من إخلاص وإيمان عند مماته إنما هو لله عزّ وجل، وفي هذه المقالة ما يلزم المؤمنين التّأسي به فيلتزموا في جميع أعمالهم وجه الله[1]، وفي الآية أمران مهمان أولهما هو كثرة الأعمال التي تؤدى لوجه الله تعالى، ما يعني أنها عبادات، لأن الفرق بين العبادات والعادات هو النية، والعبادات كما هو معلوم لها معنى عام يتجاوز الإطار الضيق كالصلاة والزكاة والحج، فجميع الأحكام الشرعية التي تصاحبها النية الخالصة لله هي عبادة، فالتشريع الإسلامي انطلاقا من هذا التحديد له دلالة واسعة وشاملة لحياة المسلم، وبالتالي لا يستطيع أن يأخذ بطرف كتاب ويترك طرفه الآخر وهنا يتميّز الإسلام عن الأديان السماوية الأخرى كاليهودية والمسيحية، فالأديان السابقة كانت محدودة وجزئية في تشريعاتها وتغلّب جانبا على آخر، فالمسيحية تهتم بالجانب الروحي والعبادة الفردية، ولا تكاد تولي أي اهتمام للجوانب الأخرى، بل إنها فرّقت بين الدين والدنيا.

والأمر الثاني هو ارتباط الأحكام الشرعية المتجسّدة في سلوك المسلم بالله مباشرة، وهو ما يسمى بالإخلاص أو استشعار الرقابة الإلهية واطلاعها على ما يختلج في الصدور، والإخلاص أو النية هي الركن الأول والأساسي في جميع العبادات، وإذا غابت النية فالعمل باطل ولا قيمة له في

---

(1) أنظر: عبد الرحمان الثعالبي، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تحقيق عبد الفتاح أبو سنة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1(1428هـ-1997م)، ج2، ص535.

ميزان الشرع، وإذا كانت النية بهذه القيمة والتصور في الإسلام فإن الأحكام الشرعية ذات بعد إلهي قوي، وهو البعد الذي يعطي لها صفة القداسة والاستمرارية، وهاتان الصفتان يسعى الفكر العلماني المعاصر لإزالتهما لإحلال العلمانية في ديار الإسلام، وفي سعيه يوظّف شبكة من المناهج والأدوات، ومنها المنهج التاريخي الذي يقوم على دراسة النص من حيث شكله ومضمونه، ومن آليات دراسة المضمون توظيف التأويل الذي أنتجه المنهج التاريخي بشكل عبثي وذاتي لتعطيل النصوص الشرعية وتبرير القول بالعلمانية، والأدلّة على وجوب الالتزام بتطبيق الشريعة الإسلامية كثيرة جدّا، منها قوله تعالى: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ﴾[النساء/64]، في الآية دلالة على أن الإيمان الحقيقي لا يحصل إلا لمن حكّم الله ورسوله في نفسه قولا وفعلا، وأخذا وتركا، وحبا وبغضا، فلا يحصل الإيمان إلا بامتثال أمره والاستسلام لقهره[1]، وقال تعالى: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾[المائدة/44]، فالآية متناولة جميع من لم يحكم بما أنزل الله، ولكنها في أمراء هذه الأمة كفر معصية لا يخرجهم عن الإيمان[2]، وبالمقارنة بين الآيتين نجد أن طاعة الله والرسول واجبة، فالآية الأولى تنفي الإيمان عن من لم يحتكم إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، والآية الثانية تكفّر من لم يحكم بما أنزل الله، فتطبيق الأحكام الشرعية واجب سواء كان في الكتاب أم في السنة، ولكن دعاة المنهج التاريخي في دراستهم للأحكام التشرعية يتبنون مسلكا يتسم بالإنكار والنفي، فالأحكام الشرعية قليلة جدا، فالقرآن لا يوجد فيه إلا أربع عقوبات، وهي حد السرقة وحد القذف وحد الزنى وحد الحرابة، والمسائل المدنية لم يرد في شأنها إلا آية واحدة، وهي آية تحريم الربى وإباحة البيع، دون أن تحدد المقصود بالبيع والمقصود بالربى، وهو ما جعل الأمة تجتهد في ذلك، فالتفصيلات والتفريعات و الإستقراءات تُركت للأمة تجتهد فيها كما تشاء تبعا لظروف الزمان والمكان[3]، وهذا المسلك التاريخي في التعامل مع الأحكام الشرعية خاطئ ويدركه من له أدنى إلمام بالتشريع الإسلامي، والسؤال الذي يطرح حين يتناول دعاة المنهج التاريخي الأحكام الشريعية هو أين هي السنة المطهرة التي فصلت ما أُجمل في كتاب الله وجاءت بأحكام شرعية جزئية كثيرة قطعية الثبوت

(1) أنظر: المصدر السابق، ج2، ص258.
(2) أنظر: المصدر نفسه، ج2، ص387.
(3) أنظر: العشماوي، الإسلام السياسي، ص42.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

والدلالة؟، والجواب لا يحتاج إلى معاناة ومكابدة لإيجاده، فمنهجهم قائم على إنكار السنة واعتبارها عملا بشريا لا قداسة له، ولا يحتج به في تطبيق الأحكام الشرعية فالرسول صلى الله عليه وسلم- من منظورهم- بشر يجتهد في استنباط الأحكام الشرعية ولا يختلف عن المجتهدين الآخرين، فالأصل عندهم نصوص القرآن الكريم فقط وهي محدودة جدا، وتتسم بالعمومية، ولا تغوص في التفريعات والجزئيات، وهنا تكمن عندهم صلاحية الشريعة وشمولها واستمرارها، وهي كلمة حق أريد بها باطل، إذ يهدفون من وراء هذه المصطلحات الخلابة إلى إفراغ الشريعة من محتواها، وإنكار حجية السنة، واعتبار اجتهادات العلماء أحكاما مرحلية واجتهادات بشرية لا علاقة لها بالنص القرآني، وكأن علماء الإسلام يمارسون الاجتهاد على نصوص القانون الروماني و اليوناني، وليس على النص القرآني.

فالسنة النبوية عند دعاة المنهج التاريخي لا قداسة لها ولا مبرر لتطبيق ما جاء فيها من أحكام؛ لأنها ليست وحيا من عند الله، وهي عندهم ظنية كلها في ثبوتها ودلالتها، وفيها من الضعيف والموضوع الكثير من الأحاديث، وأمام هذه النظرة الدونية للسنة النبوية، فإنهم لم يتوانوا لحظة واحدة في الأخذ بحديث نبوي ولو كان ضعيفا إذا كان يخدم منهجهم وفكرتهم، فإنكارهم لحجية السنة يرتد عليهم، فكيف ينكرون شيئا ثم يأخذون به؟.

ولكن تطبيقات المنهج التاريخي على القرآن والسنة النبوية وصلت إلى نتائج خاطئة، فإزاحة أحكام القرآن والسنة معا، أو إزاحة أحدهما دون الآخر بأي حجة من الحجج يعدّ أمرا مرفوضا وخطأ واضحا، لأنه يتعارض مع النصوص القطعية من الكتاب والسنة التي تدعوا إلى تطبيق الأحكام الشرعية الموجودة فيهما.

وقد أجمع المسلمون على أن ما صدر عن رسول الله- صلى الله عليه وسلم- من قول أو فعل أو تقرير، ونُقل إلينا بسند صحيح يفيد القطع أو الظن الراجح يكون حجة على المسلمون، ومصدرا تشريعيا يستنبط منه المجتهدون الأحكام الشرعية لأفعال المكلّفين، والبراهين على حجيّة السنة عديدة منها ما في القرآن من الآيات التي تدعوا إلى طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم، والتي فيها برهان من الله على أن تشريع الرسول هو تشريع إلهي، والحجة الثانية إجماع الصحابة بعد وفاته على وجوب اتباع سنته، والحجة الأخرى أن القرآن فرض الله فيه على الناس أكثر الفرائض

مجملة وغير مبينة، وفصّلها النبي بسنته القولية والعملية، فلو لم تكن السنة حجة على المسلمين ما أمكن تنفيذ فرائض القرآن واتباع أحكامه[1].

ولا نريد أن نتوسّع في إيراد الأدلة وأقوال العلماء على حجية القرآن والسنة، ووجوب الأخذ بأحكامهما لنناقش إشكالية التأويل التي تصطدم بتطبيق الأحكام الشرعية، وكنا قد أثبتنا أن النصوص القرآنية متعالية عن السياق التاريخي والاجتماعي، وهي حاضرة بأحكامها وتوجيهاتها في ذات المسلم وواقعه، فتستمر معه وتتحرك بحركته صعودا وهبوطا وقوة وضعفا، ومادامت أحكامه لا تنفك عن حياة المسلم فإن ما تصبوا إليه التأويلية الحديثة من تعطيل الأحكام واستنباط دلالات مخالفة لها يدخلها في مأزق يَعسُر عليها تجاوزه، فكيف يلجأ التأويل المعاصر إلى تغيير معاني النصوص وتغيير أحكامها؟، وقد ثبت بالأدلة العقلية والنقلية أن النصوص الشرعية متعالية عن الزمان، وبعبارة أخرى كيف يسوغ الأخذ بتأويل لا يستند لأي شروط لإزاحة أحكام شرعية من حياة المسلمين لا تشكّل أي عائق لهم؟، بل عاشوا معها وبها قرونا طويلة، وساهمت في نهضتهم وتقدّمهم، أقول ساهمت في تقدمهم، لأن الخطاب المعادي للشريعة الإسلامية يزعم أن هذه لأحكام هي التي ساهمت في تخلّفهم وجمودهم، ولا حلّ للمسلمين إذا أرادوا اللحاق بالركب الحضاري إلا أن يفعلوا فعل الغرب في قطيعته للتراث الديني، ولا حلّ لهم إلا أن يستخدموا المناهج الغربية ومنها التأويل، هذه المناهج التي أثبتت تاريخية الكتاب المقدّس وخداعه للعقل الإنساني حين لفّ الناسوت نفسه بغلاف لاهوتي ليقدم نفسه على أنه مقدّس ومتعال، ويمارس سلطته على العقول والقلوب بعيدا عن أي توجيه من العقل أو نقد صارم يميز بين الحقائق والأوهام والصحيح والخطأ.

سبق وأن تحدّثنا عن صفات كثيرة يتميّز بها المنهج التاريخي في دراسته للنص الديني ومنها التناقض والازدواجية، وهذا ما نجده في التأويل، فالسنة النبوية التي لها مكانة مقدسة عند المسلمين وتعد المصدر التشريعي الثاني بعد القرآن لا يسايرنا في وجهة نظرنا هذه دعاة المنهج التاريخي، فهم يتبنون وجهة نظر أخرى تقوم على التأويل وبالتأويل، فكيف ذلك؟.

تقوم على التأويل أي الاستثمار في التأويل الإسلامي وتوجيهه وفق خلفيتهم الايديولوجية، فنصر حامد أبو زيد في كلامه عن تأسيس النصوص في الثقافة الإسلامية يدين الشافعي لأنه

[1] أنظر: عبد الوهاب خلاف، أصول الفقه، دار الزهراء للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2(1993م)، ص37، 38.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں(ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

مارس التأويل وحوّل اللانص إلى نص، وهو فهم شخصي للشافعي ولا علاقة له بذات النص، وما قام به من تأويل لكلمة الحكمة لا يخلو من بعد ايديولوجي في السياق التاريخي، فموقف الشافعي يتجلى في اعتبار السنة وحيا، رغم أن الوحي في السنة يأتي على نمط مغاير للوحي القرآني، فوحي السنة هو الإلقاء في الروع؛ أي الوحي بالمعنى اللغوي الذي هو الإلهام، وليس بالمعنى الاصطلاحي؛ أي عن طريق وساطة الملك جبريل، والشافعي هو الذي أوجد الرابطة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي للوحي، وذلك بتأويله لكلمة الحكمة[1]، وقال في نظرة الشافعي لشخصية النبي صلى الله عليه وسلم: "هكذا يكاد الشافعي يتجاهل بشرية الرسول- صلى الله عليه وسلم-[2] تجاهلا شبه تام"[3]، وفي مقابل إدانته لتأويل الشافعي نجده يتضامن مع تأويل المعتزلة وتأويل ابن عربي[4]، فيؤلف كتابين مستقلين في هذا الشأن، ففي مسألة رؤية الله تعالى يوم القيامة يسوق أقوال المعتزلة وأقوال المخالفين، ويصف المخالفين بخصوم المعتزلة، ويتعاطف مع المعتزلة وتأويلاتهم للنصوص إلى أبعد حد، ويتجاوب مع تأويلاتهم وأدلتهم، ويكثر إيرادها من مضانها، وأما من وصفهم بخصوم المعتزلة فيسوق أقوالهم وأدلتهم بشيء من التعميم وعلى استحياء[5]، ولم يتطرّق إلى أهم دليل من أدلة خصوم المعتزلة في إثبات رؤية الله تعالى بالأبصار وهو الأحاديث الصحيحة التي تصرّح بإمكانية الرؤية، وهو مسلك معهود لدى نصر حامد أبي زيد إذ أنه لا يعطي للسنة النبوية قيمتها، فهي عنده جهد بشري تشكّل في إطار تاريخي وثقافي، وليست من فروع وأقسام الوحي الإلهي المتعالي عن التأثير البشري[6]، ولكنها وحي بالمعنى اللغوي فقط.

وما يتعلّق بالسنة يتعلّق بالقرآن أيضا، ويسير على نفس المسلك أي يقوم على التأويل وبالتأويل، وإذا كنا عرفنا المسلك القائم على التأويل، فما هو المسلك القائم بالتأويل؟، نقصد بهذا المسلك أن المنهج التاريخي يقوم بتأويل النصوص عموما و نصوص الأحكام على وجه

---

(1) أنظر: نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الايديولوجيا الوسطية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1(2007م)، ص119.

(2) الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم إضافة من عندنا، فهم لا يصلون عليه؛ لأنه لا يحظى عندهم بالقداسة والإحترام، وينظرون إليه على أنه رجل بسيط لا عصمة له.

(3) المرجع السابق، ص120.

(4) اشتهر بكونه فقيها مالكيا، وهو صاحب دراية واسعة بالعلوم، تميز بعلو الإسناد، اشتهر بالتأليف في التفسير الحديث، توفي سنة543هـ، أنظر: جلال الدين السيوطي، طبقات المفسرين، ص91.

(5) أنظر: نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط6(2007م)، ص213وما بعدها.

(6) أنظر: المرجع نفسه، ص54.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں(ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

الخصوص، ولكن هذا المسلك أصعب من المسلك الأول، فإذا كان المسلك الأول ازدواجية في التعامل، وتعاطف مع طرف على حساب طرف آخر، فإن المسلك الثاني هو توظيف مباشر لآلية التأويل بغية تعطيل النصوص وإزاحتها لفسح المجال أمام العلمانية والمادية الوضعية، غير أن ما ذهبوا إليه من تأويلات وتبريرات لا تقوم على أرضية صلبة ولا تستند إلى أدلة قوية، ولا تتعاطف معه الجماهير الإسلامية.

صحيح أن أغلب أحكام الشريعة الإسلامية لا تطبّق في واقع المسلمين غير أن قسما منها وخاصة مّا يتعلّق بالعبادات والأحوال الشخصية يحظى بقداسة كبيرة وتطبيق مقبول ومستمر، ولئن كان الخطاب المعاصر بالتعاون مع القوى الفاعلة في العالم العربي والإسلامي قد أفلح في تحقيق العلمانية السياسية والاقتصادية، واستطاع أن يقنع طبقة من المثقفين بذلك، وهذا هو نجاحه فيما نرى، فإنه سيظل عاجزا في تحقيق جميع أهدافه مهما استخدم من وسائل، لأن البيئة الإسلامية لا تتقبّل النتائج التي يحاول الفكر العلماني تطبيقها على واقع المسلمين، ولا ننكر أن كثيرا من تأويلهم للنصوص نجد لها تطبيقا في واقع المسلمين، ولكنه ليس تطبيق إيمان بالفكر العلماني، أو استساغا لتأويلاته العبثية للنصوص، ولكنه أمر نفسي في الأساس يتمثل في الانسلاخ من الثوابت الإسلامية بحكم التأثير والتقليد الأعمى للغرب، والغالب دائما يُؤثّر على المغلوب، وما نقوله ليس تناقضا بدليل أن أحد الأقطاب المنظّرين للعلمانية ولتاريخية النص القرآني وهو محمد أركون يقر في كتبه ويكرر أن الخطاب الإسلامي يحظى بقداسة كبيرة ويحاط بسياج من الرقابة الصارمة، وهو المساحة التي لا ينبغي للعقل الإسلامي أن يفكّر فيها، بل يستحيل أن يفكر فيها، لأنها متعالية، ونقلها من سياقها الثقافي والتاريخي ليجعلها لاهوتية مقدسة[1]، ولو أخذنا طرفا من فكر أركون على أنه صحيح، ونحن نوافقه عليه، وهو أن التراث الإسلامي ممثّلا في الكتاب والسنة مقدس ويحظى باحترام كبير عند الغالبية العظمى من المسلمين، فكيف إذا ينسجم هذا الطرح مع القصور والخلل الواضح في تطبيق الأحكام الشرعية خاصة في الجانب السياسي والاقتصادي؟، يظهر لأول وهلة أن هذا من باب الجمع بين الضدين والمتناقضين، ولكنه- كما قلنا- لا يوجد تناقض بين التقديس والخلل في التطبيق، فالخلل لا يرجع إلى الإيمان بالفكر العلماني والتأويل العبثي الذي يسوقونه، ولكنه يرجع إلى أسباب إيمانية ونفسية، ومن هنا يمكن الجمع بين التقديس والخلل في التطبيق، ويبقى التأويل من منظور المنهج

(1) أنظر: على سبيل المثال أركون، تاريخية الفكر العربي، ص126.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

التاريخي مصطدما بمبدأ تطبيق الشريعة الإسلامية التي تعد من البديهيات في ذهن المسلم، ومن المحاور الأساسية لأي تنظيم أو جماعة إسلامية، فصوتها القوي هو الذي يصل إلى الجماهير الإسلامية على عكس الصوت العلماني الذي لا يزال أسير المؤلفات والملتقيات وأهم ما يصطدم به الخطاب العلماني في تأويله هو تلك الاستمرارية التي طبّقت فيها أحكام الشريعة الإسلامية ولم تكن عائقا في حياتهم أو نهضتهم.

ومن النماذج التي سعت إلى تكريس العلمانية من باب إزاحة التشريع الإسلامي من الوجود اعتمادا على التأويل محمد شحرور، وقبل دراسته للتشريع الإسلامي ومحاولة تكييفه على حسب العصر الذي يعيش فيه، وهو عصر المادية الماركسية القائمة على الجدلية التاريخية والنسبية المادية في كل شيء، استبق تأويلاته العبثية بالحديث عن الشروط التي يجب أن تتوفر في التشريع الإسلامي، فأتى بشروط غريبة وكثيرة منها فهم اللسان العربي على أنه خال من المترادفات[1]، فهو يهدف من وراء شرطه إلى التشكيك في الألفاظ التي انتقلت من الحقيقة اللغوية إلى الحقيقة الشرعية، كلفظ الصلاة والصيام والزكاة، ومن الشروط أيضا استيعاب الأرضية العلمية للعصر الذي يعيش فيه المشرعون، ولا يخفى ما في هذا الشرط من ربط التشريع الإسلامي بالسياق التاريخي، وهو دعوى صريحة إلى تجاوز الأحكام الشرعية باعتبار هذا المعطى، والشرط الثالث هو استيعاب القوانين الاقتصادية والاجتماعية للعصر الذي يعيش فيه، وهو كالشرط الثاني تماما الهدف منه هو تبديل الأحكام الشرعية وتغييرها بذريعة تغيّر المعطيات الاقتصادية والاجتماعية، والشرط الآخر هو إعادة النظر في الأحكام الشرعية إذا تغيرت الظروف الموضوعية التي نشأت فيها[2]، وهو شرط كسابقيه يجعل من الأحكام الشرعية شيئا تاريخيا ينظر إليه على أنه محنّط في متحف التراث فقط، فالظروف الموضوعية بكل تجلّياتها لا تسمح له بالظهور في هذا العصر، وإن ظهر فإنه من غير المستحيل أن يكون في شكله القديم بحكم النسبية والتطور اللذين يمثلان أهم قوانين الوجود.

وفي مسألة تعدد الزوجات يسلك محمد شحرور مسالك تأويلية غريبة لم يذكرها علماء الإسلام قديما وحديثا، وفي تفسيره لآية التعدد في سورة النساء يشترط شحرور أن تكون الزوجة

---

(1) أنظر: محمد شحرور، الكتاب والقرآن، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دت، دط، دمشق، سوريا، ص583.

(2) أنظر: المرجع نفسه، ص583.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

الثانية والثالثة والرابعة أرملة لها أولاد، وفسّر كلمة "اليتامى" في قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا۟ فِى ٱلْيَتَٰمَىٰ ﴾[النساء/3] بأولاد الأرملة التي طلّقت أو مات زوجها[1]، وهو تفسير مخالف لجميع المفسرين، وبناء على تأويله يرى أن التعدد متعلّق بالناحية الاقتصادية البحتة، فإذا استطاع الزوج أن يجمع أولاد الأرملة الثانية والثالثة والرابعة إلى أولاده مع العدل بينهم والقدرة المادية على الإنفاق عليهم فلا بأس في التعدد، ولا يجوز أن تكون الزوجة الثانية بكرا أو ثيبا ليس لها أولاد ففي حالة الحروب يجوز للرجل أن يتزوّج أرملة ولكن لا يجوز له أن يترك أولادها لأن ذلك خروج عن حدود الله[2]، ولسنا هنا بصدد مناقشة شحرور في كيفية تأويله وخرق ما تعارف عليه علماء الأمة في القديم والحديث، ولكن الذي يعنينا هو المقصد من وراء التأويل، لا شك أنه واضح غاية الوضوح، إنه تكريس المنهج الغربي في حياة المسلمين بشقه الماركسي أو الرأسمالي، وبعبارة أخرى إنه إقصاء الأحكام الشرعية وإحلال الأحكام الوضعية فمنع تعدد الزوجات من حقوق المرأة التي تتمسك بها المجتمعات الغربية على وجه التحديد، وحتى يطبّق شحرور هذا الحق في المجتمع الإسلامي لجأ إلى تكلّفات ساقطة وتأويلات لا قيمة لها، والسؤال الذي نطرحه كتمثيل عملي هو كيف لهذا التأويل أن يفشل أمام التطبيق الإسلامي لموضوع تعدد الزوجات؟، وقبل هذا السؤال يوجد سؤال آخر مهم وهو هل المسلمون يطبقون تعدد الزوجات؟، أما عن السؤال الثاني فالجواب يكون بنعم، فالمسلمون يطبّقون التعدد ولكن على استحياء وبكمية محدودة، لكن التعدد ظل مستمرا في التطبيق طيلة أربعة عشر قرنا، يتسع حينا ويضيق حينا آخر، حسب الأحوال والظروف، وأما عن السؤال الأول فإن تأويلات شحرور ورؤيته الشاذة لموضوع التعدد تصطدم فعلا بحقيقة هذا الموضوع من جانبين، الجانب الأول: نظري يتعلّق بالفهم أو التأويل ذاته، فلا يمكن قبول هذه التأويلات غير المؤسسة على منطق علمي ودليل شرعي، ولا وجود لها في النصوص الشرعية وأقوال علماء الأمة المشهود لهم، وأما من الجانب العملي فإن استمرار تطبيق التعدد طيلة هذه المدة الطويلة بالكيفية المعروفة يدحض ما يذهب إليه شحرور، والواقع المعاصر للمجتمعات الإسلامية وغير الإسلامية يفرض تطبيق مبدأ تعدد الزوجات، وهو حل عملي مثالي لمشكلة العنوسة التي صارت هاجسا مخيفا، والتعدد حقيقة

(1) أنظر: المرجع السابق، ص597.
(2) أنظر: المرجع نفسه، ص598ما بعدها.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

جحدوها و استيقنتها أنفسهم، وإذا جادلنا شحرور بفكره الماركسي الذي يؤمن به، نقول إن التعدد كما شُرّع في الإسلام جاء يوافق حاجة العصر، والتطور الحاصل والتغير الرهيب في بنية المجتمعات، والاختلال في التوازن بين الجنسين يقتضي مبدأ التعدد.

إن تطبيق النص الإسلامي في أحكامه وحدوده في حالة قوة المسلمين وضعفهم طيلة هذه المدة الزمنية الطويلة يجعل التأويلات المعاصرة تؤول إلى الفشل وتدخل في مأزق مظلم لا تستطيع الخروج منه، فالأحكام الشرعية لم تكن عائقا في نهضة المسلمين وتقدمهم، وبالتالي فإن اللجوء إلى تغييرها بالتأويل أو غيره بحجة مسايرة العصر حجة داحضة وتعليل متهافت.

ونستنتج في ختام هذا المبحث أن التأويل من المنظور الغربي والذي هو نتيجة من نتائج تطبيق المنهج التاريخي على النص القرآني له تداعيات وسلبيات كثيرة، وأهمها ما يتعلق بالإيمان والعقيدة، فإذا كان التأويل قادرا على قراءة نصوص الأحكام قراءة يتجدد معها الفهم ويتجدد معها التطبيق أيضا، فإن آيات العقيدة ليست بمعزل عن ذلك، فما نراه مسلمات ويقينيات في أصول العقيدة وفي كثير من فروعها يستطيع التأويل تهديم هذه اليقينيات بناء على القراءة العبثية المنفتحة لنصوص الوحي، فالعشماوي مثلا يقول إن لفظ الكفر في القرآن لا يعني دائما الكفر بالله، والكفر في اللغة هو التغطية والإنكار، ويتأسس على هذا الفهم أن قوله تعالى: " وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ "{ المائدة/44}، وقصر الآية على أهل الكتاب دون غيرهم، ولفظ الكفر في الآية عند العشماوي هو الإنكار للحكم بما أنزل الله فقط ولا يتعدى إلى الكفر بالله [1]، ثم يؤسس نتيجة خطيرة على هذا التأويل، وهي ضرورة أن يتخلق المسلم بآداب القرآن وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأن لا يخالف الفهم اللغوي، وذلك بأن يتحرّز من استعمال الكفر ولا يطلقه على النظريات والقوانين الوضعية، فالتكفير من فعل الخوارج، والإنسان إذا نطق بالشهادتين لا يوصف بالكفر أبدا[2].

وتحليل العشماوي لمصطلح الكفر يحوي مغالطة لغوية وإيمانية، فالمغالطة اللغوية هي قوله أن الكفر لا يأتي دائما بمعنى الكفر بالله، وهذا الكلام صحيح في أصله، ولكن الكفر اللغوي

[1] أنظر: العشماوي، الإسلام السياسي، ص65.
[2] أنظر: المرجع نفسه، ص65، 66.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں(ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

جاء في مواضع قليلة جدا كقوله تعالى: " كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ ٱلْكُفَّارَ نَبَاتُهُۥ " {الحديد/20}، والكفار هنا بالمعنى اللغوي، ويقصد بهم الزراع الذين يغطون الزرع[1]، وأما الآية التي استشهد بها العشماوي فإنها تدخل في الكفر بمعناه الإيماني والعقدي وهو الكفر بالله، فإن كان عدم الحكم بما أنزل الله إنكارا للأحكام الشرعية فهو كفر إيماني محض يخرج من الملة، وإن كان تهاونا أو اتباعا للهوى فهو ظالم أو فاسق، فمضمون الآية واحد ولكن ختمها يختلف، فبعد أن ختمها بالكفر ختمها بعد ذلك بالظلم والفسق، ولكن العشماوي يحاول أن يسوق فكرة مفادها أن مصطلح الكفر يأتي في آيات كثيرة بالمعنى اللغوي، ومنها آية الحكم بما أنزل الله.

وأما المغالطة الإيمانية التي بناها على المغالطة اللغوية فهي عدم التكفير، وأن من نطق الشهادتين لا يكفر أبدا بأي حال من الأحوال، وهذا الكلام إذا كان كسابقه في الأصل صحيح ويحمل في ثناياه معاني الورع خاصة في قضية خطيرة كالتكفير، فإن تطبيقاته ومآلاته تصادم روح النصوص وثوابت العقيدة، وذلك أن العشماوي يريد أن يغلق باب التكفير بصورة نهائية، وهذا تعطيل لعدد من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية التي تتحدث عن التكفير وأنه حقيقة موجودة ومستمرة في الإنسان وإن نطق بالشهادتين، فالإيمان والكفر يتحدد بأعمال قلبية وأعمال بدنية، وفي ضوئها يحكم على الشخص بالإيمان أو الكفر.

---

(1)أنظر: ابن قتيبة، تفسير غريب القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (1398 هـ، 1978م)، ص454.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

المبحث الثاني:

منهج الشك في أصالة النص القرآني.

المطلب الأول:

الشك في صحة النص القرآني.

التشكيك في المسلمات والثوابت التي يعتقد المسلم صحتها هو نتيجة أفضى إليها المنهج التاريخي في تطبيقاته على النص القرآني، وهم في ذلك يدّعون الموضوعية واستخدام المناهج العلمية الحديثة التي نقلت الغرب من عصر الظلمات إلى عالم الأنوار، فلا مناص للمسلمين إذا أرادوا الخروج من التخلف إلا أن يقوموا بقراءة نقدية صارمة للتراث الذي صار مكبلا لا محررا ويجرّ إلى الخلف والغوص في الماضوية، ويبعد العقل الإسلامي عن حاضره ومستقبله، فالتفكير في اللامفكر فيه وتهديم المسلمات وتطوير روح الشك العلمي والنقد المنهجي هو الكفيل بتحسين أوضاع المسلمين، ولكن التطبيق والممارسة لتلك الأفكار المجردة يدل على عكس ذلك، فالشكك مثلا ليس علميا، وإنما هو شك سلبي يرمي إلى أهداف أيديولوجية وينطلق من خلفيات إستشراقية وتعصبية حاقدة.

ومما يكشف على بلورة الشك كنتيجة من نتائج المنهج التاريخي ما نلمسه من طريقة الممارسة التاريخية النقدية للمرويات الإسلامية، فالمستشرق ويلش يعلق على روايات جمع القرآن الموجودة في صحيح البخاري على وجه الخصوص، بأن المسلمين قبلوا الروايات على أنها صحيحة تاريخيا، وأن ما فيها حق لا شك فيه، مع أن هناك مشكلات صعبة تحيط بها، حيث توجد روايات أخرى في كتب الأحاديث المعتمدة تناقض موضوع هذا الحديث، وهكذا فإن ويلش يرفض هذه الروايات ويعتبرها وضعية لأسباب قد توهمها كما سنبينه[1]، فهو لم يقرأ الروايات التي زعم أنها متعارضة قراءة نقدية ليبين الصحيح منها وغير الصحيح، فليست كل رواية مقبولة، وإذا وُجدت روايتان صحيحتان يُجمع بينهما، وهذا هو المنهج الإسلامي في التعامل مع الروايات، فهو توصل إلى الشك في صحة المرويات بطريقة إعتباطية ودون تطبيق أمثل لقواعد المنهج التاريخي، فمن الروايات التي اعتمدها في هذا الشأن ما أخرجه ابن أبي داوود: "أن عمر بن الخطاب سأل عن آية من كتاب الله، فقيل كانت مع فلان فقُتل يوم اليمامة، فقال: إنا لله، وأمر

---

[1] محمد محمد أبو ليلى، القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي: دراسة نقدية تحليلية، دار النشر للجامعات، مصر، ط1 (1423 هـ، 2002م)ص150.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

بالقرآن فجمع، وكان أول من جمعه في المصحف"(1)، فرواية ابن أبي داوود تخالف رواية البخاري، وتقول إن عمر هو أول من جمع القرآن وليس أبو بكر.

وإذا أردنا أن نناقش ويلش فيما يذهب إليه بشيء من التفصيل نقول إنه يلجأ إلى الروايات الضعيفة ليجعلها في مستوى الروايات الصحيحة في البخاري، لتكون النتيجة هي التشكيك في المرويات الصحيحة، وهذا ليس منهجا علميا، ولا بحثا موضوعيا لأنه يقوم على الإنتقائية وخلخلة المفاهيم قدر الاستطاعة، مما يعني أن أفكاره وأفكار غيره من المستشرقين لا تصدر عن جديةٍ في للبحث ورغبة صادقة للوصول إلى الحقائق، وإنما تنبع من خلفية فكرية مغلفة بالتعصب والحقد.

فحديث عمر علق عليه الإمام ابن كثير بأنه منقطع من حيث الإسناد، وأما من حيث المتن فمعناه أنه أشار بجمعه فجمع، ولهذا كان مهيمنا على حفظه وجمعه(2)، فالحديث إذا من جهُة السند منقطع، وهو رواية لا توازي ولا تُقدم على رواية البخاري التي تبين أن أبا بكر هو أول من جمع القرآن الكريم، وإذا سلمنا بصحتها وأنها تساوي في الصحة حديث جمع القرآن في صحيح البخاري، فلا يوجد تعارض بين الروايتين فعمر هو أول من أشار بجمع القرآن، وأبو بكر هو أول من جمعه، فهناك قواعد في دراسة السند والمتن لا يمكن إغفالها إذا أردنا الوصول إلى الاستنتاجات الصحيحة، فابن كثير بعد تعليقه على حديث عمر، أورد رواية أخرى لعمر بن الخطاب تفسر معنى كونه أول من جمع القرآن في مصحف فقال:" أن عمر لما جمع القرآن كان لا يقبل من أحد شيئا حتى يشهد شاهدان، وذلك عن أمر الصديق له في ذلك"(3)، فالرواية إذا لا تُفهم بقطعها عن الروايات الأخرى، ومحاولة الإيهام بأن المعنى الموجود فيها هو الفهم الصحيح والوحيد، فينبغي الجمع بين الروايات لأن العامَّ في رواية يخصص في رواية أخرى، والمطلق يُقيد كما قيد جمع عمر بإشراف الخليفة أبي بكر، فيكون الجامع الحقيقي هو الخليفة أبو بكر، والقائم المشرف على عملية الجمع هو عمر بن الخطاب، وما جاء في كتاب المصاحف من أن عمر أول من جمع القرآن في المصحف فهو من باب المجاز والتوسع كقوله تعالى عن فرعون: ﴿يَـٰهَـٰمَـٰنُ ٱبۡنِ لِي صَرۡحٗا﴾ [غافر/36]، فالباني حقيقة ليس هو هامان وإنما هو عماله وخدمه، وسُمي

(1) أخرجه ابن أبي داوود، كتاب المصاحف، ص171.
(2) أنظر: ابن كثير، فضائل القرآن، تحقيق أبو إسحاق الحويني الأثري، مكتبة ابن تيمية، القاهرة،ط1(1416هـ)، ص59.
(3) المصدر نفسه، ص59.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں(ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

بانيًا لأنه المشرف والقائم على عملية البناء، ولكن أصحاب المنهج التاريخي في دراستهم للقرآن الكريم وتطبيقهم لقواعد المنهج التاريخي لا يتحلون بالموضوعية، فهناك ضبابية في إنزال المنهج على التراث، والقارئ لأعمالهم ونتائجهم يلمس الشعارات والدعاوى أكثر من أن يلمس منهجا واضحا يستخدم بكيفية واضحة، ويعتبر ويلش مثالا ودليلا لما نقول، فهو لم يستخدم منهجا تاريخيا فيما توصل إليه من نتائج تخالف ما ذهب إليه جماهير المسلمين قديما وحديثا، فلم يقم بشيء سوى إحضار رواية تخالف صحيح المرويات، ولم يتعب نفسه في دراستها ونقدها.

وليس ابن كثير وحده من تحدث عن حديث جمع عمر للقرآن، فابن حجر علّق عن سند الحديث بأنه منقطع، وكما علق عليه من جهة السند علق عليه أيضا من جهة المتن، فمعنى كون عمر أول من جمع القرآن؛ أي أنه أشار بجمعه في خلافة أبي بكر، ونُسب الجمع إليه لذلك[1]، فابن حجر يوافق ابن كثير في السند والمتن، وهذا يعني أن تطبيق القواعد الإسلامية في دراسة النصوص يوصل إلى نتيجة واحدة، فلو تعامل ويلش مع حديث عمر بن الخطاب بموضوعية ابن كثير وابن حجر لوصل إلى رأيهما حتما.

وتوصل السيوطي أيضا إلى نفس النتائج التي حررها ابن كثير وابن حجر في حديث عمر، فقال عن سنده إنه منقطع، وقال عن متنه في أن عمر أول من جمع القرآن؛ أي أول من أشار بجمعه[2]، ولو أخذنا نستقصي أقوال علماء الإسلام في حديث عمر لوجدناها مطابقة لقول ابن كثير وابن حجر والسيوطي؛ لأن علماءنا يتتبعون منهجا واضحا وقواعد دقيقة في دراسة النصوص، وهي المنهجية التي لا يتبناها المشتغلون بالدراسات التاريخية في التعامل مع النصوص الإسلامية، والعجيب أنهم استخدموا منهجية تكاد تكون مطابقة للمنهجية الإسلامية في دراسة نصوصهم المقدسة التي درسوها من حيث السند والمتن، وتوصلوا إلى تحريفها، ولو طبقوا هذه المنهجية على النصوص الإسلامية - رغم ما في منهجيتهم من مآخذ وانتقادات - وتحلوا بقدر من الموضوعية لكانت نتائجهم ودراساتهم أحسن مما هي عليه، فهي دراسات- كما أشرنا في غير موضع- تتسم بالإنتقائية والتشكيك والخلط بين المفاهيم إلى غير ذلك من الأوصاف.

---

(1) أنظر: ابن حجر، فتح الباري، ج9، ص13.

(2) أنظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن،ج1 ، ص 83.

ومن الروايات التي تعارض الرواية الصحيحة في البخاري ما أورده السيوطي من أن أول من جمع القرآن في مصحف سالم مولى أبي حذيفة، أقسم لا يرتدي برداء حتى يجمعه فجمعه[1]، وهذا الأثر كما علّق عليه السيوطي منقطع من حيث الإسناد، وأما من حيث المتن، فإن سالما مولى بن أبي حذيفة كان أحد الجامعين للقرآن الكريم[2].

ونختم بنص ثالث يعارض نص البخاري الذي يقول إن أبا بكر هو أول من جمع القرآن الكريم، فقد أورد ابن أبي داوود عن علي بن أبي طالب- رضي الله عنه- أنه: "أقسم أن لا يرتدي برداء إلا لجمعة حتى يجمع القرآن في مصحف ففعل، فأرسل إليه أبو بكر بعد أيام، أكرهت إمارتي يا أبا الحسن؟، قال: لا والله إلا أني أقسمت أن لا أرتدي برداء إلا لجمعة، فبايعه ثم رجع"[3]، وبعد أن ذكر ابن أبي داوود هذا الأثر علّق عليه بأنه ليّن الإسناد، وأما من حيث المتن فالكلام فيه تصحيف، فالمروي عن علي أنه قال حتى أجمع القرآن؛ يعني أُتم حفظه، ولم يذكُر كلمة المصحف، ويُقال للذي يحفظ القرآن قد جمع القرآن[4]، فجمع القرآن إذا ينصرف إلى معنيين أساسيين كل معنى يُفهم في سياقه وحسب ظروفه وأحداثه، فالجمع الأول معناه الحفظ "جمع معنوي" وهو مقصود علي- رضي الله عنه - في كلامه، والمعنى الثاني هو الجمع كتابة وهو الذي قام به أبو بكر الصديق بشهادة علي بن أبي طالب نفسه؛ حيث قال: " أعظم الناس أجرا في المصاحف أبو بكر، فإنه أول من جمع بين اللوحين"[5]، قال ابن كثير عن هذا الحديث إن إسناده صحيح[6]، ولم يكتف ابن أبي داوود بهذه الرواية، بل إنه أردف روايات كثيرة منها قول علي: "رحم الله أبا بكر، هو أول من جمع بين اللوحين"[7]،وقال ابن حجر عن هذا الحديث بأن إسناده حسن[8]، وذكره الزركشي مبينا الفرق بين جمع أبي بكر وجمع عثمان، وقد اعتبر أن الجمع الحقيقي للقرآن هو ما قام به الصديق أبو بكر، وأما عثمان فقد حمل الناس على القراءة بوجه واحد اختاره مع من شهده من المهاجرين والأنصار[9].

---

[1] أنظر: المصدر السابق، ج1، ص83.
[2] المصدر نفسه، ج1، ص83.
[3] أخرجه ابن أبي داوود، كتاب المصاحف، ص169-170.
[4] أنظر: المصدر نفسه، ص170.
[5] أخرجه ابن أبي داوود، كتاب المصاحف، ص154.
[6] أنظر: ابن كثير، فضائل القرآن، ص57.
[7] أخرجه ابن أبي داوود، كتاب المصاحف، ص153.
[8] ابن حجر، فتح الباري، ج9، ص12.
[9] أنظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن،ج1، ص239.

ولا يقف التشكيك كنتيجة من نتائج المنهج التاريخي عند تعارض الروايات، وإنما يتعداه إلى كل ما يتعلق بالقرآن من قريب أو من بعيد، فالمستشرق "كتاني " يشكك في صحة رواية واقعة اليمامة التي كانت سببا في جمع القرآن ،قائلا بأن عدد الذين استشهدوا في هذه الموقعة من الحفاظ الذين ذكرتهم المصادر قليل، وهذا يعني أن خبر واقعة اليمامة لا يصلح أن يكون سببا لانزعاج الخليفة أبي بكر، ودعوته لجمع القرآن، ولا يتوقف طعنهم في صحة المرويات، بل يختلقون مرويات من عند أنفسهم للتهوين والتقليل من الأسباب التي أدت إلى جمع القرآن، فيذكرون أن الذين استشهدوا من الحفاظ من الصحابة في موقعة اليمامة كانوا اثنين فقط[1].

وما يدعيه أصحاب المنهج التاريخ تكذبه النصوص الصريحة كما أسلفنا الذكر في أن عدد الذين قُتلوا من الحفاظ في موقعة اليمامة هو سبعون حافظا على الأقل، وهناك بعض المصادر الإسلامية التي ترى أن عدد الذين قُتلوا هو أكثر من سبعين بكثير، فالإمام الطبري تناول معركة اليمامة، وتطرق إلى عدد الذين استشهدوا في المعركة خاصة من الصحابة، فقيل إن الذين قُتلوا من المهاجرين والأنصار يومئذ ثلاثمائة وستون، وقيل إن عددهم بلغ ستمائة أو يزيد، وأما الذين قتلوا من المرتدين فسبعة آلاف بعقرباء، وسبعة آلاف في حديقة الموت، و سبعة آلاف في أماكن أخرى[2]، فمعركة اليمامة إذا ليست مناوشة عابرة حتى يُقتل فيها اثنان فقط من القرّاء فهي مقتلة عظيمة قتل فيها المسلمون واحدا وعشرين ألفا من المرتدين من أتباع مسيلمة الكذاب، وقتل هذا العدد الكبير يستلزم منطقيا أن يكون عدد قتلى المسلمين أيضا كبيرا، وقد بلغ ألفًا ومائتي شهيدا، فالطبري ذكر هذا العدد حين ذكر كتاب أبي بكر الذي بعثه إلى خالد بن الوليد الذي تزوج امرأة من أهل اليمامة، فعاتبه على زواجه؛ لأنه من وجهة نظر أبي بكر لم يراعي بذلك مشاعر ألف ومائتي رجل من المسلمين الذين لم تجف دماؤهم بعد، ولم يذكر هذا العدد مبتورا، ولكنه ذكر إسناده[3]، فقتلى المسلمين في اليمامة ذكره الطبري مسندا عن شيوخه وهو الأقرب زمانا إلى الواقعة من المشتغلين المعاصرين بالدراسات التاريخية، والمنهج التاريخي يقتضي الأخذ بالروايات والمصادر القريبة زمانا ومكانا من الحادثة حتى تكون الدراسة أقرب إلى الحق

(1) أنظر: محمد محمد أبو ليلة ،القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي، ص158.

(2) أنظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، ج10، ص 296،297.

(3) الطبري، المصدر نفسه، ج10، ص300.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں(ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

والصواب، وأما ترك المصادر القريبة واللجوء إلى مصادر بعيدة أو مجهولة فإنه يتنافى والمنهجية التاريخية في دراسة الوقائع والأحداث.

ويذكر ابن كثير أن جيش مسيلمة من المرتدين قريب من مائة ألف مقاتل، وأما جيش المسلمين الذي جهّزه الصديق لقتالهم كان قريبا من ثلاثة عشرة ألف مقاتل، ولكن كثيرا من الأعراب الذين كانوا في الجيش الإسلامي تركوا الجيش فنادى القرّاء من كبار الصحابة يا خالد خلّصنا من هؤلاء الأعراب، فلما تميّزوا عنهم كان الجيش الإسلامي قريبا من ثلاثة آلاف، وقاتلوا أهل اليمامة قتالا شديدا وجعلوا يتنادون يا أصحاب سورة البقرة حتى فتح الله عليهم ونصرهم، وقتل من القرّاء يومئذ قريب من خمسمائة، ولهذا أشار عمر على الصديق بأن يجمع القرآن لئلا يذهب منه شيء بسبب موت من يكون حفظه من الصحابة[(1)].

و الطعن في الروايات الصحيحة التي تبين سبب جمع القرآن الكريم الحقيقي هو البحث عن أسباب وهمية تتيح لهم الوصول إلى النتائج التي رصدوها مسبقا ومنها التشكيك في صحة القرآن، فمثلا ويلش يشكك في المؤهلات العلمية والنفسية التي يتمتع بها زيد بن ثابت، والتي جعلت الخليفة أبا بكر يطلب منه القيام بجمع القرآن، ويرى أنها صفات مصطنعة من أجل خداع الناس وإخراج المدونة الرسمية التي ألفها محمد- صلى الله عليه وسلم- بيده الشريفة، فالقرآن عمل بشري يحاولون أن يحيطوه بسياج من القداسة، ولا يقف طعن ويلش في أهلية زيد فقط، بل يتعداه إلى الإنكار الكلي لقصة جمع القرآن ويراها ملفقة لخدمة نص محمد صلى الله عليه وسلم، ويتشبث ويلش بالجمع في عهد عثمان ويراه بأنه أول جمع للقرآن الكريم مُكرسا بذلك الفاصل الزمني بين التنزيل والتدوين، يقوم بهذا في إصرار عجيب متنكرا في ذلك للروايات الصحيحة التي تتحدث عن الجمع الأول والثاني[(2)]، وحجته واهية جدا، ولا تحتاج إلى تفنيد، فالمنهج التاريخي المعاصر ذو نزعة مادية، ولذلك يتعامل مع النصوص الإسلامية بحس نقدي يقوم على الشك وينتج الشك في الآن نفسه، فالمنهج التاريخي المعاصر وغيره من المناهج تشكّلت بفعل طغيان الفلسفة المادية في الغرب وإنكارها للبعد الميتافيزيقي، ومن هنا يكتسي موضوع نقد المنهج التاريخي قيمة وخطورة عقدية في الوقت نفسه، فالموضوع لا يتعلق بسوء توظيف للمنهج أو وجود خلل وقصور فيه، وإنما ما يكتنف استخدام هذا المنهج من خطورة على المعتقد

---

(1) أنظر: ابن كثير، فضائل القرآن، ص58.

(2) أنظر: محمد محمد أبو ليلة ، القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي ، ص159.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں(ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

الإسلامي نفسه، فالتشكيك في القرآن وإضفاء الأبعاد المادية والبشرية عليه يهدد العقيدة الإسلامية في أصولها وأركانها، فهي عقيدة تبنى على مصدرين أساسيين هما الكتاب والسنة، فإذا استطاعوا أن يشككوا المسلمين في هذين المصدرين استطاعوا بعد ذلك أن يزعزعوا القناعات الإيمانية لدى الفرد المسلم، هذه العقيدة التي وقفت سدا أمام الفلسفة المادية والإلحادية التي يريدون ترويجها بين المسلمين، والرؤية المادية تقدم نفسها في شكل الداروينية الاجتماعية، وهي أكثر الفلسفات المادية انتشارا، وهي فلسفة علمانية شاملة تنكر أية مرجعية غير دينية، وتستبعد الخالق من المنظومة المعرفية والأخلاقية، وترد العالم بأسره إلى مبدأ مادي واحد يوجد في المادة، وحققت هذه الفلسفة ذيوعا في أواخر القرن التاسع عشر، ويرى دعاة الفلسفة المادية أن القوانين التي تسري في عالم الطبيعة هي ذاتها التي تسري على الظواهر الإنسانية والتاريخية و الاجتماعية [1].

ما قرره المنهج التاريخي عن الدراسات الإسلامية عموما والقرآن على وجه الخصوص لم يبق حبيسا في مؤلفاتهم وملتقياتهم، بل وجد له عقولا إسلامية تتبناه بشكل أو بآخر، سواء كانت هذه العقول تحسب على ما يسمى بالفكر السلفي أم ما يحسب على الفكر التنويري العلماني، فالشيعة مثلا يقولون بتحريف القرآن كما يقول المستشرقون، ولا زالت طوائف منهم تتمسك بهذا القول، وكان ينبغي لهم أن يتخلوا عنه صراحة، ويعلنوا براءتهم من الخطأ الفاحش الذي وقع فيه أسلافهم[2]، وقد قال الإمام ابن حجر عن زعم الشيعة أن القرآن محرف: "زعم الرَّوافض- منهم الشيعة الإمامية - أن كثيرا من القرآن ذهب بذهاب حملته، وهو شيء اختلقه الروافض لتصحيح دعواهم أن التنصيص على إمامة علي واستحقاقه الخلافة عند موت النبي- صلى الله عليه وسلم - كان ثابتا في القرآن وأن الصحابة كتموه، وهي دعوى باطلة"[3] ويكفي للتدليل على فساد قولهم أن المستشرقين وبعض العلمانيين يتبنون قولهم، ويعيدون إحياءه بأساليب مختلفة ومنها تطبيق المنهج التاريخي على بعض مباحث علوم القرآن وبالتحديد جمعه وتدوينه، والمرويات الشيعية المكذوبة التي تتحدث عن تحريف القرآن الكريم يعتبرها أنصار المنهج التاريخي مصادر

---

(1) أنظر: عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، ط1 2002م، ص96، 97.

(2) أنظر: محمد نعيم محمد هاني ساعي، القانون في عقائد الفرق والمذاهب الإسلامية، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، ط2(1438هـ-2007م)، ص341، 342.

(3) ابن حجر، فتح الباري، ج 9، ص 65.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

صحيحة ينبغي الاعتماد عليها في عملية التدوين، ولمّا استُبعدت كان التدوين ناقصا وغير وفي، فالفكر الإقصائي الأرثوذكسي- حسب زعمهم -كان هو السائد في عملية الجمع[1].

ومن القواعد التي نقررها ولكن دون إطلاق أو تعميم تام أن الصواب في المسائل المتعلقة بالدراسات الإسلامية هو عكس النتائج التي توصل إليها المنهج التاريخي المعاصر، وهذا ما توصلنا إليه أثناء تحليلنا لبعض المسائل، فإذا قالوا إن أبا بكر ليس أول من جمع القرآن فالعكس هو الصحيح، وإذا قالوا إن القرآن يعاب عليه ما فيه من الفوضى وسوء الترتيب، فالعكس كذلك هو الصحيح وهكذا، والعكس منهج أو صفة من صفات البحث التاريخي في الدراسات التاريخية الإستشراقية وليس هو المنهج المعكوس(المقلوب)، فهناك فرق بين المنهجين أو الصفتين، فالمنهج المعكوس هو الذي توضع فيه النتائج مقدما ثم يكون البحث عن الأدلة التي تؤيدها، وأما منهج العكس فهو أن ينظر الباحث في النصوص والوثائق والروايات، فإذا قالت شيئا فعليه أن يدرك أن الصواب هو عكس ما تقوله الوثائق تماما[2].

المطلب الثاني:

الشك في اكتمال النص القرآني:

ما يروى من إنكار ابن مسعود للفاتحة والمعوذتين من القرآن الكريم يتعلق بالجمع الثاني، وهو أولى من تعلقها بالجمع الثالث؛ لأن القرآن كتب كله بين دفتي المصحف في عهد أبي بكر الصديق، فإذا توجه الطعن إلى سور القرآن اعتمادا على ما يروى عن ابن مسعود من إنكاره المعوذتين والفاتحة، فإن ذلك يتوجه بداهة إلى الجمع الثاني قبل الثالث، وأما ما نجده من الربط بين إنكار ابن مسعود وبين جمع عثمان فإن الفكر الاستشراقي و الحداثي يهمل عمدا الجمع الثاني حتى يجد فاصلا زمنيا بين التنزيل والتدوين، مما يتيح له توجيه المطاعن بالتشكيك والتحريف، ويتيح له أيضا إلحاق القرآن بالكتب المقدسة، فالمستشرق الألماني نولدكه مثلا يتطرق إلى مصحف ابن مسعود كما جاء ترتيب سوره في الإتقان والفهرست، ثم يقارن بين ما جاء في الفهرست والإتقان وما جاء في مصحف عثمان ليستنتج سقوط ثلاث سور من مصحف ابن مسعود وهي الفاتحة والمعوذتان، واعتبر سقوط السور الثلاث من مصحفه يشكل موقفا رافضا لها وليس موقفه اعتباطيا، فهو مؤسس على اختلاف شكل ومضمون السور الثلاث لباقي سور

(1) أنظر: أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص27.

(2) أنظر: عبد العظيم الديب، المنهج في كتابات الغربيين عن التاريخ الإسلامي، دار الأمة، قطر، ط1(1411هـ)، ص103.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

القرآن، الأمر الذي يدعوا إلى الشك في صحتها، فالفاتحة تظهر قريبة جدا من الصلوات اليهودية والمسيحية، والمعوذتان لهما خلفية وثنية واضحة، فالذي وضع هذه السور أو بالأحرى هذه الصلوات في مكانها الحالي أراد لها أن تكون نوعا من جدار الحماية له[1].

وأما أركون فإنه أثناء تحليله لسورة الفاتحة يرى أنه لابد من قراءتها في السياق الممتد من السورة رقم 1 إلى السورة رقم 46، لأن ترتيبها في النزول كان 46، ووضعها المسلمون الأولى في المصحف، ويشترط شرطا أساسيا وهو أن لا تكون سورة الفاتحة غائبة عن مصحف ابن مسعود وابن عباس[2]، والذي جعله يشترط هذا الشرط هو عدم وجود الفاتحة في المصحفين، ومن ثم التشكيك فيها وإنكارها وأنها ليست من القرآن، ولماذا لم يشترط مثلا أن تكون في مصحف أبي بن كعب وهو من كبار القرّاء وكتّاب الوحي؟، لأنه يعلم أن الفاتحة توجد في مصحف أبي وغرضه النفي وليس الإثبات[3].

والبحث عن المرويات المدفونة في الكتب وإصدار الأحكام على القرآن بأنه ناقص أو محرف ليس من المنهجية العلمية في شيء، فكان ينبغي على دعاة المنهج التاريخي إذا أرادوا الوصول إلى نتائج علمية صحيحة بعيدا عن الخلفية الفكرية والقراءة المسبقة أن يتحلوا بروح صادقة ومنهجية علمية واضحة تقوم على دراسة المرويات والنصوص وفق مبدأين أساسيين هما دراسة صحة الرواية، والتي تُعرف في الدراسات الإسلامية وخاصة في علم الحديث بالسّند، والمبدأ الثاني هو معرفة الضوابط التي يقوم عليها فهم المعنى الصحيح الموجود في النص، والتي تُعرف بدراسة المتن، ولا يمكن لأي شخص أن يقول إن هذه المنهجية من الإسلاميات التقليدية أو الفكر الدُّوغمائي المنغلق، فهذان المبدآن هما نقطتا تقاطع الفكر الإنساني بمختلف أنماطه و أيديولوجياته، فأقدم المذاهب الفكرية والفلسفية وأحدثها على الإطلاق إذا تمعّن فيها الناقد البصير والدارس الخبير وجدها تسير في دراستها ونقدها وفق المبدأين، ولكن الأمر يضيق أو يتسع في المبدأين وفق المسلك الذي تبنته المدرسة الفكرية، ونحاول الآن تطبيق المبدأين على دعوى إنكار بن مسعود للفاتحة والمعوذتين.

من النصوص التي تيسر لنا جمعها في المسألة ما يلي:

---

(1) تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ص274.

(2) أنظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 118.

(3) أنظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن،ج1، ص89، 90.

أ- عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال:﴿ وَمَن يَغْلُلْ يَأْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِۚ ﴾[آل عمران/ 161]، ثم قال: "على قراءة من تأمروني أن أقرأ؟، فلقد قرأت على رسول الله- صلى الله عليه وسلم- بضعا وسبعين سورة، ولقد علم أصحاب رسول الله- صلى الله عليه وسلم- أني أعلمهم بكتاب الله، ولو أعلم أن أحدا أعلم مني لرحلت إليه" (1).

ب- عن عبد الرحمان بن زيد قال: "رأيت عبد الله نحّا المعوذتين من مصاحفه، يقول: "لا تخلطوا فيه ما ليس منه"(2).

ج- عن ابن سيرين، قال: "كان ابن مسعود لا يكتب المعوذتين"(3).

د- عن ابن عباس، قال: " أيُ القراءتين تعدُّون أوّل؟، قالوا: قراءة عبد الله، قال: لا، بل هي الآخرة، كان يُعرض القرآن على الرسول- صلى الله عليه وسلم- في كل عام مرة، فلما كان العام الذي قُبض فيه، عُرض عليه مرتين، فشهده عبد الله، فعلم ما نُسخ منه وما بُدّل"(4) .

من مجموع الروايات السابقة نستنتج ما يلي:

1- يفهم من ظاهر النص أن ابن مسعود ينكر صراحة أن تكون المعوذتان من القرآن وذلك في قوله: "لا تخلطوا فيه ما ليس منه" .

2- ويفهم من ظاهر النص أيضا أن ابن مسعود ينكر عن علم، فهو أعلم الصحابة بالقرآن ناسخه ومنسوخه و محكمه و متشابهه، وقد شهد العرضة الأخيرة للقرآن، والشهود الأخير يكون معه القول أحكم وأقرب إلى الصواب، لأنه لا يوجد بعده نسخ أو تبديل.

و لكن الاستنتاج بهذه الطريقة كما أسلفنا القول ليس من المنهجية العلمية في شيء، وعليه فسنعالج ما روي عن ابن مسعود في إنكار المعوذتين وفق المنهجية السابقة.

ما روي عن ابن مسعود يُردُّ عليه بأنه من الروايات الضعيفة أو المكذوبة إذا استثنينا بعضها كرواية البخاري و مسلم، ويُحكمُ عليها وفق ما يلي:

(1) أخرجه البخاري، صحيح البخاري، ج 3، ص184، رقم 5000، مسلم، صحيح مسلم، ج2، ص1150، رقم2462.
(2) أخرجه ابن أبي شيبة، مصنف ابن أبي شيبة، تحقيق حمد بن عبد الله الجمعة و محمد بن إبراهيم اللحيدان، كتاب فضائل القرآن، باب في المعوذتين، مكتبة الرشد، الرياض، ط1(1425هـ - 2004م)،ج10،ص262-26،رقم 30710.
(3) أخرجه ابن أبي شيبة، المصنف، ج10، ص264، رقم 30716.
(4) أخرجه أحمد، المسند، ج5، ص394، رقم 3422.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

- ورود روايات صحيحة تثبت بوضوح أن المعوذتين من القرآن الكريم، فعن عقبة بن عامر الجهني، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "يا عُقب ألا أعلمك سورتين من خير سورتين قرأ بهما الناس؟، قال: قلت: بلى يا رسول الله، قال: فأقرأني﴿ قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلْفَلَقِ ﴾ و﴿ قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ ﴾، ثم أقيمت الصلاة فتقدم رسول الله- صلى الله عليه وسلم- فقرأ بهما "[1]، وقال العلماء في هذا الحديث إن إسناده صحيح، ورجاله ثقات، وهم رجال الشيخين[2].

- عن عقبة بن عامر قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم- :" أنزلت علي سورتان، فتعوّذوا بهن، فإنه لم يُتعوّذ بمثلهن"؛ يعني المعوذتين[3].

فقد سماهن النبي- صلى الله عليه وسلم- "سورتان"، و السورتان لا تكونان إلاّ من القرآن، فقد أخبر أنهما وحي منزل من عند الله.

إن ابن مسعود – رضي الله عنه – لا ينكر كون المعوذتين من القرآن بل غاية ما في الأمر أنه كان لا يكتبهما، فلا يمكن أن يتعارض نصان صحيحان، فيثبت أحدهما شيئا وينفيه الآخر، فالنصوص الصحيحة تثبت أن المعوذتين من القرآن، وأما النصوص التي تنكر كون المعوذتين من القرآن فلم ترد في كتب الصحاح، فلو كانت في درجة صحة الروايات التي تثبت المعوذتين لوجدت في كتب الصحاح؛ وهذا ما يعني أنها روايات لا يمكن التسليم بها وقد علَّل الإمام الباقلاني امتناع ابن مسعود عن كتابتهما في المصحف بأنه اعتمد على حفظ جميع الصحابة لهما[4]، وأما الروايات التي تتحدث عن إنكار ابن مسعود للمعوذتين فيراها الباقلاني شاذة ولا تصح؛ لأن الإنكار لو كان حقيقة لناظر الصحابة ابن مسعود وجادلوه في ذلك، وعلم ذلك وانتشر، ونقلته الكتب والآثار، فقد تناظروا في مسائل أقل من هذه المسألة وعلم ذلك منهم[5].

وقد يظهر أن كلام الباقلاني فيه تناقض، فكيف يؤول ما روي عن ابن مسعود من إنكار كتابة المعوذتين باعتماده على حفظ الصحابة؟، فتأويله يعني أنه سلم بصحة الرواية، ومن جهة أخرى يرى أن هذه الروايات شاذة ومكذوبة، هذا في تصورنا ليس تناقضا بل هو من حسن

---

(1) أخرجه أحمد، المسند، ج28، ص 528، 529 ، رقم 17296.

(2) علق على صحة سند الحديث ورجاله شعيب الأرنؤوط، مسند الإمام أحمد، ج28، ص529.

(3) أخرجه الإمام أحمد، المسند، ج 28، ص531، رقم17299.قال الأرنؤوط إسناده صحيح على شرط الشيخين، المسند، ج10، 532.

(4) أنظر: أبو بكر الباقلاني، إعجاز القرآن، تعليق صلاح بن محمد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان،ط1(1996م)، ص195.

(5) أنظر: المصدر نفسه، ص 196.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

العرض والجدال، فهو يتبنى رأيا أساسيا في المسألة وهو أن ما روي عن ابن مسعود شاذ وباطل، ولكن الخصم إذا لم يسلم برأيه، وتبنى وجهة نظر مخالفة، وهي أن الرواية صحيحة، فعندئذ يسلم برأي الخصم على أنه صحيح، والتسليم بصحة الرواية لا يجعلها مطية لتبني أقوال وآراء شاذة، فالرواية يحتكم بها إلى القواعد والأصول العامة للدين، وفي ضوء هذه القواعد توجه الرواية، ويكون معناها من التأويل المنضبط وليس من التأويل العبثي.

وأما الحديث الصحيح الذي رواه مسلم عن عبد الله بن مسعود الذي قال فيه للصحابة " على قراءة من تأمروني أن أقرأ"، فإنَّهُ ليس فيه إنكار للمعوذتين أو الفاتحة، وإنما يتعلق الحديث بباب القراءات القرآنية، وقال النووي وهو يشرح معنى قول ابن مسعود: " ومن هو الذي تأمروني أن آخذ بقراءته، وأترك مصحفي الذي أخذته من في رسول الله صلى الله عليه وسلم"[1]، ولا يفهم من الحديث أن عدد سور القرآن هو بضع وسبعون سورة، وليس مائة وأربعة عشرة كما هو معلوم، ولكن المقصود من كلام ابن مسعود أنه أخذ هذه السور عن رسول الله- صلى الله عليه وسلم - مباشرة دون واسطة، أما باقي القرآن فقد أخذه بطريقة غير مباشرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومن غير المعقول أن يمتدح النبي عليه الصلاة والسلام ابن مسعود ويحث المسلمين على أخذ القرآن منه وهو قد وقع في هذه الأغلاط الفاحشة والمنكرة. وهو -صلى الله عليه وسلم- معصوم ولا ينطق عن الهوى، فإذا أمر الصحابة أن يأخذوا القرآن عن ابن مسعود، والأخذ عنه تزكية نبوية شريفة له، ثم أساء إلى القرآن إنكارا ونقصا، كان ذلك تخطئة لكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم ونفيا لعصمته، ومن ثَمَ الطعن في نبوته ورسالته، قال - صلى الله عليه وسلم- " استقرئوا القرآن من أربعة: من ابن مسعود، وسالم مولى أبي حذيفة، وأبي بن كعب و معاذ بن جبل "[2].

و إذا اعتبرنا ما رُوي عن ابن مسعود صحيحا، فصحَّة المروي لا يعتبر حجة بالغة للطعن في القرآن الكريم، وعلى اعتبار صحتها يوجه مفهومها كالتالي:

أ - رواية ابن مسعود في المعوذتين رأي خاطئ، والصحابي ليس معصوما، وقد يخطئ في الأمر الكبير كما يخطئ في الأمر الصغير، وبذلك تكون روايته للقرآن ناقصة وليست كاملة، فلو كانت كاملة ما أنكر المعوذتين، ورأي ابن مسعود يجعلنا نتصور هيئة المصاحف التي كتبها

---

[1] النووي، شرح صحيح مسلم، ج8، ص208.

[2] أخرجه مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل ابن مسعود وأمه، ج2، ص1151، رقم 2464.

الصحابة كمصحف ابن عباس، وابن مسعود، وأبي بن كعب وعلي بن أبي طالب فليست بالضرورة أن تكون كاملة استنسخت فيها كل الآيات والسُّور وفق الترتيب المعروف، وإنما سميت مصاحفا تجوزا من قبيل العموم الذي أُريد به بعض أجزائه أو أكثرها، ومخالفة ابن مسعود لجماهير الأمة لا يعتبر طعنا في نقل القرآن بالتواتر، فالتواتر ليس من شرطه الإجماع التام ولكنه نقل الجماعة الكثيرة للخبر؛ حيث يستحيل تواطؤهم على الكذب في العادة، وعليه فيكون قول ابن مسعود شاذا خالف به السنة الصحيحة وجمهور الأمة [1].

ب- يرى الإمام ابن حجر في فتح الباري أن قول ابن مسعود عن المعوذتين إنهما ليستا من كتاب الله هي رواية صحيحة، ولكنها لا تحمل على ظاهرها، وإنما يحمل لفظ الكتاب على المصحف، وليس وحده من ذهب إلى هذا التأويل، بل نقل قول أبي بكر الباقلاني والقاضي عياض أنهما قالا بأن ابن مسعود لا ينكرُ كونهما من القرآن، وإنما أنكر إثباتها في المصحف[2]، ولنا أن نتساءل عن إنكار ابن مسعود تثبيت المعوذتين في المصحف لماذا كان منكرا كتابتهما؟، والجواب يوجد في كتاب الفتح لابن حجر حيث يقول: "فإنه كان يرى أن لا يكتب في المصحف شيئا إلاَّ إن كان النبي - صلى الله عليه وسلم- أذن في كتابته فيه، وكأنه لم يبلغهُ الإذنُ في ذلك، فهذا تأويل منه وليس جحدا لكونهما قرآنا"[3]، فالإنكار إذن كان تورّعًا واحتياطا، فرغبتهم في الإتباع وعدم الابتداع كبيرة، وموقفه يشبه إلى حدّ ما موقف أبي بكر الصديق حين عرض عليه عمر بن الخطاب تدوين القرآن في مصحف واحد وهو موقف زيد بن ثابت أيضا، فخوفهم وورعهم هو الذي كان يمنعهم من مباحات الأمور، وهي صفة نفسية ينبغي احترامها ومراعاتها عند تحليل ودراسة أقوالهم وأفعالهم، فابن مسعود رأى وسمع إذْن النبي – عليه السلام- بكتابة ما نزل من القرآن فأقرّه وكتبه في مصحفه، ولما لم يبلغه إذن النبي -عليه الصلاة والسلام- بالرؤية أو السماع في شأن المعوّذتين عدّ ذلك باجتهاده مخالفة لتوجيه النبي - صلى الله عليه وسلم- فكان ينكر إثباتها في المصحف.

ويعتبر ابن حجر الطعن في الروايات الصحيحة بغير مستند أمرا غير مقبول، فالرواية يراها صحيحة والتأويل محتمل، وما ذهب إليه النووي وابن حزم والرازي في اعتبارهما أن ما

---

[1] أنظر: عبد الله بن يوسف الجديع، المقدمات الأساسية في علوم القرآن، مؤسسة الريان، ط(1422 هـ 2001م)، ص 113.
[2] أنظر: ابن حجر، فتح الباري، ج 8، ص 743.
[3] المصدر نفسه، ج 9، ص 743.

نقل عن ابن مسعود باطل وليس بصحيح يراه ابن حجر قولا فيه نظر لأنه إنكار للروايات الصحيحة[1].

من كلام ابن حجر يتضح أن علماء الإسلام انقسموا إلى فريقين في شأن المرويات التي ينكر فيها ابن مسعود المعوذتين، ففريق ينكرها ويراها شاذة وباطلة، وهي محض الكذب على ابن مسعود، وفريق كابن حجر يراها صحيحة، ولكنها لا تحمل على ظاهرها، وإنما تؤوّل تأويلا مقبولا ومحتملا في ضوء الأصول والقواعد العامة التي أجمع عليها العلماء، وأي المسلكين تم اعتماده في الدفاع عن صحة القرآن وسلامته من الزيادة والنقصان هو مسلك مقبول على الأقل عند علماء المسلمين، فالاختلاف في صحة الرواية أمر مشهور ومعلوم، فالحديث الواحد يكون صحيحا في مذهب من المذاهب وضعيفا في مذهب آخر، ولا يمكن أن نعد هذا من قبيل التخبط والتناقض، فهناك قواعد حررها العلماء في تصحيح وتضعيف الرواية، وهناك أيضا مبررات معقولة في اختلافهم في التصحيح والتضعيف تطلب من مظانها، فيكون هذا المسلك منهجا مقبولا في الدفاع عن سلامة القرآن اعتمادا على من يرى أن الرواية ضعيفة.

وأما من يرى الرواية صحيحة كابن حجر فكذلك نراه منهجا سليما في الرد على الطاعنين في القرآن، وهنا تتبلور قضية هامة وهي أن كثيرا من المسائل ليس الإشكال الذي يكتنفها في صحة النص، وإنما الإشكال الحقيقي في طريقة فهمه والآليات المتبعة في استخراج المعاني والدلالات منه.

وقد يعترض على تأويل بان حجر والباقلاني وعياض باعتباره مبالغة في الفهم وليًا قبيحا لأعناق النصوص، فلماذا ننكر النتيجة التي توصل إليها دعاة المنهج التاريخي والمتمثلة في التشكيك في اكتمال القرآن في جين نسوّغ النتائج الصادرة عمن يدافع عن الإسلاميات التقليدية؟، أليس هذا سياجا واهيا ليس له غرض سوى إبعاد العقل النقدي عن الوصول إلى الحقيقة وفق منهج نقدي صارم؟.

تأويل النص أو فهمه إذا أردنا أن نحكم عليه بالصواب أو الخطأ يحتاج إلى مجموعة من الضوابط، ولعل أهمها قراءة النص في سياقه العام بعيدا عن تجزيئه وتشطيره، وهنا يختلف التأويل الإسلامي الأصيل للنص عن التأويل في المنهج التاريخي، فالتأويل الإسلامي يراعي الأصول والكليات التي قام عليها الدين، فإذا استحال حمل النص على ظاهره لمخالفته الأصول

(1) أنظر: المصدر السابق، ج9، ص743.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

والقواعد بعد أن ثبتت صحته، فإنه يؤول ويفهم وفق تلك القواعد، فهو تأويل محدود ومنضبط بالقواعد والأصول الإسلامية، فلا يتقدم عنها ولا يتأخر، فأي معرّة تلحق تأويل ابن حجر والباقلاني وعياض لكلام ابن مسعود ؟، فالقاعدة الثابتة عندنا القائمة على أدلّة النقل والعقل هي أن القرآن الكريم لم يلحقه أي نوع من التحريف، وقد سمعهُ الصحابة من فم رسول الله صلى الله عليه وسلم، ونقلوه عن طريق التواتر، وعليه إذا حكمنا على قول ابن مسعود بالصحة فإنه لا بدّ أن نراعي في ذلك هذه القاعدة، وهنا نقول إنه لا يحدث التوافق بين قول ابن مسعود وقاعدة عدم التحريف التي هي من أساسيات الدين وكلياته إلاّ بتأويل قوله، فيكون التأويل منضبطا بقواعد الشّرع وسياقه العام.

وأمّا التأويل على طريقة دعاة المنهج التاريخي في تأويله للنصوص فإنه لا يراعي سياقه العام ولا يؤوله وفق القواعد التي قام عليها الدين، ومن خلال ذلك لا يعتدُّ به في قراءة النصوص الإسلامية، وهو أيضا ينظر إلى التراث نظرة تجزيئية، فلا شك أن تقويم النص التراثي هو عبارة عن عملية نقدية تقوم أساسا على الاعتراض على النص بالمناهج المشروعة التي تبين كيف تستند وسائل أو مضامين النص إلى أدلة مقبولة، وبعبارة أخرى إن التقويم هو مطالبة النص بالتدليل على وسائله ومضامينه، ولكن مسالك التقويم عند النقاد والمؤرخين من الباحثين المعاصرين سواء كانوا عربا أم مستشرقين اقتصرت على نقد مضامين التراث دون وسائله، تلك الوسائل اللغوية والمنطقية التي ولّدت المضامين وشكّلت صورها، فهذا التقويم تقويم تجزيئي[1].

المطلب الثالث:

التشكيك في التضخم اللفظي للنص القرآني اعتمادا على الاحرف السبعة والقراءات القرآنية.

منهج التشكيك الذي أنتجه البحث التاريخي في دراسة القرآن الكريم تنوعت مظاهر وصور تشكيكه في النص القرآني ومنها التشكيك في تضخمه اللفظي اعتمادا على الأحرف السبعة والقراءات القرآنية، فنولدكه وجولد تسيهير من أشهر من يتبنى منهجية التشكيك في التضخم اللفظي للنص القرآني، وأنهما من أنصار هذا القول؛ أي أن القرآن إن لم نتحقق بنسبة يقينية على تضخمه اللفظي، فإن التشكيك في ذلك يبقى قائما، فالقرآن لم يكن منقوطا ولا مشكولا، وهو ما جعل المسلمين يقرؤونه على هيئات مختلفة لم ينزل بها الوحي، ولم يقرأها رسول الله صلى الله عليه وسلم، ثم قام المسلمون بعد ذلك في القرن الرابع للهجرة بضبط القراءات التي كان

---

(1) أنظر: طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص23.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

يقرأ بها النص القرآني، وللرد على هذا التشكيك، وللبيان أنه لا يستند إلى حجة علمية نكشف عن حقيقة الأحرف السبعة والقراءات القرآنية، فمعرفة هذين العلمين على حقيقتهما ينسف نتائج المنهج التاريخي في شبهة تضخم النص القرآني لفظيا.

أعاد عثمان - رضي الله عنه - جمع القرآن بعد جمع أبي بكر الصديق لسبب وجيه رآه يهدد وحدة الأمة، ويحول دون اختلافها في كتابها كما اختلف اليهود والنصارى، وسببُ الجمع ذكره حذيفة بن اليمان في صحيح البخاري صراحة، وهو الاختلاف في قراءة القرآن، وقبل الحديث عن القراءات القرآنية ينبغي الحديث عن الأحرف السبعة لنعرف هل الأحرف السبعة هي القراءات السبعة أم لا؟، وفي الصحيحين عن ابن عباس أن رسول الله قال :" أقرأني جبريل على حرف فراجعته، فلم أزل أستزيده، ويزيدني حتى انتهى إلى سبعة أحرف"[1]، والأحرف السبعة اختلف العلماء في حقيقتها وماهيتها اختلافا كبيرا ومن هذه الأقوال ما يلي:

أ- المراد بالأحرف السبعة القراءات السبع، ويعتمد هذا القول على دليل مفاده أن كلمة "حرف" تأتي بمعنى قراءة، كما يقال حرف ابن مسعود؛ أي قراءة ابن مسعود[2]، ويعتبر هذا القول ضعيفا، لأن القراءات كلها مندرجة في الحرف الواحد من الأحرف السبعة، وهو الحرف الذي كتب عليه عثمان المصحف، قال القرطبي:" هذه القراءات السبع التي تنسب لهؤلاء القرّاء السبعة ليست هي الأحرف السبعة التي اتسعت الصحابة في القراءة بها، وإنما هي راجعة إلى حرف واحد من تلك السبعة، وهو الذي جمع عليه عثمان المصحف"[3]، وقد سعى أيضا ابن الجزري لإبطال من يقول أن الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن مازالت موجودة إلى الآن، واستدل على ابطاله بمقارنة ضبط القراءات بداية من القرن الثالث للهجرة بما قبلها، فقد كانت قبل هذا التاريخ كثيرة كثرة هائلة؛ مما يعني أن بقية الأحرف ذهبت بذهاب المتقدمين، ولم تبق إلا القراءات المتواترة و المشهورة[4].

ب – المراد بالأحرف السبعة سبعة أوجه من وجوه المعاني التي يتضمنها القرآن الكريم، كالزجر، والأمر، والحلال، والحرام، والمحكم، والمتشابه، والأمثال، فكلمة حرف تأتي في اللغة

(1) أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب أنزل القرآن على سبعة أحرف، ج3، ص181، رقم 4991، مسلم، صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافر وقصرها، باب بيان أن القرآن على سبعة أحرف وبيان معناه، ج1، ص366، رقم819.

(2) أنظر: عبد الرحمان بن إبراهيم المطرودي، الأحرف القرآنية السبعة، دار عالم الكتب، الرياض، السعودية، ط1(1411هـ-1991م)، ص23.

(3) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج1، ص46.

(4) أنظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ج1، ص33.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

بمعنى وجه من وجوه المعاني، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَعۡبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرۡفٖۖ﴾[الحج/11]، وقيل: إن هذه الأحرف السبعة وعد ووعيد، وحلال وحرام، ومواعظ وأمثال واحتجاج، وقيل إنها أمر ونهي، وبُشارة ونَذارة، وأخبار وأمثال وقيل إنها محكم ومتشابه، وناسخ ومنسوخ، وخصوص وعموم، وقصص إلى غيرها من الأقوال[1].

جـ - الأحرف السبعة هي سبع لغات لسبع قبائل من العرب، وهذا القول يعني أن في القرآن سبع لغات متفرقة، فبعضه نزل بلغة قريش، وبعضه بلغة هُذيل، وبعضه بلغة تميم، وبعضه بلغة أزد وربيعة، وبعضه بلغة هوازن، وقال به كثير من علماء السلف، وهو رأي بعض الفقهاء وعلماء الكلام، والدليل على هذا القول ما أمر به عثمان في كتابة المصاحف أنهم إذا اختلفوا في شيء أن يكتبوه بلغة قريش، وقد بين ابن حجر أن الأحرف السبعة كانت في المدينة بعد الهجرة، ففي أوّل الأمر نزل القرآن بلسان قريش، وبعد انتشار الإسلام ودخول الناس فيه نزل التخفيف، ورفع الحرج عن الناس بقراءة القرآن بسبعة أحرف[2].

والقول الذي نرجّحه من الأقوال الثلاثة التي سقناها من جملة أقوال كثيرة هو القول الأخير دون الجزم في ذلك، فالأحرف السبعةِ هي لغات العرب السبع، ولو قيل إن لغات العرب أكثر من سبع لغات، أُجيب عَن ذلك بأن المقصود أكثرها فصاحة، فقد نقل ابن حجر عن ابن قتيبة أنه قال: " كان من تيسير الله أن أمر نبيه أن يقرأ كل قوم بلغتهم فالهذلي يقرأ "عتى حين " يريد " حتى حين" والأسدي يقرأ" تِعلون" بكسر أوّله ، والتميمي يهمز، والقرشي لا يهمز ، قال: ولو أراد كل فريق منهم أن يزول عن لغته وما جرى عليه لسانه طفلا وناشئا وكهلا لشقّ عليه غاية المشقّة، فيسّر عليهم ذلك بمنّه"[3]، فالأحرف السبعة نزلت إذا لتيسير قراءة القرآن، ولو كُلّف كل العرب أن يقرؤوا بحرف فواحد لشق ذلك عليهم وما استطاعوا، فالذي يقرأ "عتى " لا يستطيع بسهولة أن يتحوّل إلى "حتى" إلا بعد وقت من التدريب والممارسة، ولما انتشرت الكتابة ارتفع حكم الأحرف السبعة وعاد الناس لا يقرؤون إلا بحرف واحد، فالأحرف السبعة رخصة محددة وحكم مؤقت لرفع الحرج عن الناس، قال الزركشي:" ورأوا أن ضرورة اختلاف لغات العرب ومشقة

---

(1) أنظر: عبد الرحمان بن إبراهيم المطرودي، الأحرف القرآنية السبعة، ص30 وما بعدها.
(2) أنظر: المرجع نفسه، ج9، ص28.
(3) أنظر: المرجع نفسه، ج9، 28.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں(ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

نطقهم بغير لغتهم اقتضت التوسعة عليهم في أول الأمر؛ فأذِن لكل منهم أن يقرأ على حرفه؛ أي على طريقته في اللغة إلى أن انضبط الأمر في آخر العهد وتدربت الألسن، وتمكن الناس من الاقتصار على الطريقة الواحدة، فعارض جبريل النبي – صلى الله عليه وسلم- القرآن مرتين في السنة الأخيرة واستقر على ما هو عليه الآن، فنسخ الله سبحانه تلك القراءة المأذون فيها بما أوجبه من الاقتصار على هذه القراءة التي تلقاها الناس"[1]، وكلام الزركشي واضح في أن المقصود بالأحرف السبعة اللغات العربية التي كان القرآن يُقرأ بها تخفيفا وتيسيرا على الناس، فلما تقوّمت الألسِن نُسِخت الأحرف الستة في العرضة الأخيرة وبقي حرف واحد.

والذي يرجّح أن الأحرف السبعة هي لغات العرب السبعة إنكار ابن الجزري- كما ذكرنا من قبل- أن تكون الأحرف السبعة مستمرّة وموجودة إلى الآن، فكل الأقوال التي اطلعنا عليها لو رجّحنا أحدها عن البقية لقلنا باستمراره وجوبا إلى الآن، لأنه لا ينفك عن مضمون النصّ القرآني، ولا يُستثنى من مجموع تلك الأقوال إلا القول بأن الأحرف السبعة هي لغات العرب السبع، فهذه يُعقل أن لا تبقى إلى الآن لأنها لا توجد بين دفتي المصحف الشريف، وأما الأقوال الأخرى فإنها موجودة.

وما يدل أيضا على أن المقصود بالأحرف السبعة اللغات السبع قول عثمان للرّهط القرشيين الثلاثة الذين اختارهم ضمن لجنة نسخ المصاحف :" إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش"[2]، فعثمان قال بلسان قريش، واللسان هو اللغة، قال تعالى:﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ ﴾[ابراهيم/4]، وفي كلامه إشارة إلى وجود أكثر من لسان يُتلى به القرآن، فلو كان يُتلى بلسان واحد لما وُجِد الاختلاف الذي أوصلهم إلى حد الاقتتال و انكار قراءة المخالف، واللسان له معنى خاص كما في قول عثمان، وله معنى عام ويراد به اللغة الجامعة لعدد من اللهجات واللغات التابعة لها كلغة العرب العامة، كما قال تعالى: ﴿ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴾[الشعراء/195]، فمن المحال أن يخالف عثمان القرآن الكريم الذي أخبر الله أنه أنزل بلسان عربي، ويكتبه هو بلسان قريش، فاللسان العربي له ألسن متعددة منها لسان قريش وهذيل وهوازن وغيرها، وأفصحها على الإطلاق لسان قريش ولذلك أمرهم عثمان أن يكتبوا القرآن

---

(1) الزركشي، البرهان في علوم القرآن،ج1، ص213.
(2) سبق تخريجه.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

باللسان الذي تكلّم به النبي صلى الله عليه وسلم ، وذكر ابن أبي داوود أنهم اختلفوا يومئذ في التابوت والتابوه، فقال النفر القرشيون التابوت، وقال زيد التابوه، فرفع اختلافهم إلى عثمان فقال: أكتبوه التابوت فإنه نزل بلسان قريش[1].

ولو أن المقصود بالأحرف السبعة الأقوال الأخرى دون اللغات السبع لما أدى اختلاف القرّاء إلى إعادة جمع القرآن وحرق النسخ الأخرى، فإذا قلنا مثلا إن المقصود بالأحرف الأخرى اختلاف اللهجات بالتفخيم، والترقيق، والإمالة، والإظهار، والإدغام ، فإن هذا الاختلاف موجود إلى اليوم في القراءات القرآنية، ولا يستطيع أحد إزالة الترقيق أمام التفخيم، والفتح أمام الإمالة، ومن غير المعقول أن يشكل عثمان لجنة لإعادة كتابة المصحف لتوحيد الأمة على نمط واحد من القراءة، وإلغاء القراءات الأخرى، وهي قراءات مشروعة والاختلاف فيها اختلاف تنوع لا تضاد.

ومن علماء الأمة الذين قالوا إن المصاحف العثمانية لم تشتمل إلا على حرف واحد من الأحرف السبعة ابن جرير الطبري، وقوله ردّه من خالفه بجملة من الرّدود منها أن الصحابة- رضي الله عنهم- اختلفوا في القراءة في عهد رسول الله، وكادت أن تقع بينهم الفتنة فلم يُلْغِ هذه الأحرف، فمن باب أوْلى أن لا يلغيها عثمان، والرد الآخر هو أن الصحابة وعلى رأسهم عثمان لا يتجرؤون على إغلاق باب الرّحمة والتخفيف الذي فتحه الله لأمة الإسلام. مخالفين في ذلك الرسول صلى الله عليه وسلم، كما أن الصحابة لا يمكن أن يوافقوا على ضياع ستة أحرف من القرآن، وهي لم تنسخ لا تلاوة ولا حكما، والأحرف السبعة لو نسخت في عهد عثمان لم يبق مجال لاختلاف العلماء فيها[2]، ولكنهم اختلفوا فيها على نحو أربعين قولا، ولو سلمنا جدلا أن الأحرف الستة نُسختْ في عهد عثمان فلماذا لم تُبين كالآيات المنسوخة والأحاديث الموضوعة[3]؟.

هذه الردود والاعتراضات على قول ابن جرير ولكل من أخذ برأيه لها وجاهتها وقوتها، بل قد يراها كثير من الناس أنها أحسن الأقوال في الرد على اتهام عثمان- رضي الله عنه- بأنه

---

(1) أنظر: ابن أبي داوود، كتاب المصاحف، ص199 .

(2) هذه الحجة ليست قوية لأن عددا ليس بالقليل من الآيات القرآنية اختلف فيها العلماء، هل هي منسوخة حكما أو لا ؟، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: (يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِۦ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسۡلِمُونَ)[آل عمران/102]، وقد ذهب سعيد بن جبير وأبو العالية إلى أن هذه الآية منسوخة بقوله تعالى: (فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ)[التغابن/16]، وقال علي بن أبي طلحة عن ابن عباس إنها لم تنسخ، أنظر: ابن كثير، مختصر ابن كثير، ج1، ص367.

(3) أنظر: عبد الرحمان بن إبراهيم المطرودي، الأحرف القرآنية السبعة، ص87 وما بعدها.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

اختار نسخة واحدة وألغى ما عداها وهي من القرآن المنزّل على رسول الله صلى الله عليه وسلّم ، ولكن القول بأن الأحرف السبعة هي اللغات السبع، وأن مصحف عثمان لا يحوي إلا حرفا واحدا، لا يعني أن عثمان هو الذي اختار بمحض إرادته نسخ الأحرف الأخرى، وقد سبق وأن أشرنا إلى أنه لا يكتب شيئا إلاّ بعد العلم أنه استقرّ في العرضة الأخيرة، ولا يكتبه إلا بعد عرضه على جمع من الصّحابة[1]،فالأحرف الستة نُسخت في آخر عهد النبوة توقيفا حين انتشر الاسلام وكثرت الكتابة وأدواتها، فكانت رخصة للتخفيف على الناس، وتشجيعهم كي يقبلوا على قراءة القرآن وحفظه، وقد أوردنا نص الزركشي في نسخ الأحرف الستة في العرضة الأخيرة وقد عزى هذا القول إلى كبار العلماء كالقاضي، الباقلاني، ابن عبد البر وابن العربي[2] وأما استمرار القراءة بالأحرف الستة بعد نسخها إلى عهد عثمان فلا يعني مخالفة النبي صلى الله عليه وسلم ، وإنما هو بقايا التأثير اللغوي على اللسان العربي، ويدعّم هذا التحليل ما أخبر به حذيفة بن اليمان عثمان بن عفان من اختلاف الناس في القراءة وفزعه من ذلك، فهو جاء من بلاد الشام، فليس مستبعدا أن يسمع أعجميا يقرأ أو عربيا يعيش بعيدا عن أرض الوحي بلغة القرآن بالأحرف الستة الأخرى، فهو يقرأ بها ويعارض من خالفه في ذلك.

وإذا تبين لنا الفرق بين الأحرف السبعة والقراءات السبعة عرفنا بعد ذلك حجم الاختلافات الهائلة في قراءة القرآن في عهد عثمان، وأن المسؤولية التي كُلّف بها لم تكن أقل من مسؤولية أبي بكر الصدّيق، بل هي أكثر من ذلك، ففي عهد عثمان- رضي الله عنه- اتسعت أطراف الدولة الإسلامية، ودخل كثير من الأعاجم في الإسلام، فشرعوا يقرؤون القرآن مع حداثة إسلامهم دون ضابط ، ودون معرفة أوجه القراءات الصحيحة التي تندرج في الحرف الذي أخذ به عثمان في مصحفه، فذهب كل فريق ينكر على الآخر قراءته رغم صحتها ، ولم يقتد بالنبي - صلى الله عليه وسلّم- حين لم ينكر قراءة عمر بن الخطاب، وهشام بن حكيم لسورة الفرقان، واعتبر قراءتهما صحيحة .

وأما الزعم بأن عثمان حمل الناس على لغة واحدة هي لغة قريش، فمن خوّله أن يقوم بهذا الأمر الخطير؟، ولم يتوقف الأمر عند عثمان، بل إن المسلمين في القرن الرابع الهجري فُرضت عليهم نسخة واحدة من القرآن، بعدما حدث بينهم الإجماع على ذلك، بعد فترة طويلة من

---

[1] انظر ابن أبي داوود، كتاب المصاحف، ص113.
[2] أنظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص213.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

الخلافات والاحتجاجات على شكل و مضمون النص القرآني[1]،وهذه الفكرة تتضمن نقطتين أساسيتين، الأولى هي دعوى الاحتجاج والاختلاف الطويل في مضمون النص القرآني، وهذا الكلام مبالغة وتهويل، فلم تحدث الاحتجاجات على مضمون النص القرآني كما يصوره المنهج التاريخي المعاصر، ولكنها اختلافات فردية طفيفة لا تمس إجماع المسلمين على وحدة مضمون النص القرآني.

والتحقيق العلمي والموضوعي في المسألة هو أن المسلمين لم تُفرض عليهم نسخة رسمية في عهد عثمان، ولا في القرن الرابع للهجرة والذي حدث هو إلغاء القراءات الشاذة التي لا تصح، ولم تُنقل تواترا، وأما أصل النص القرآني فإنه أُغلق مشافهة وكتابة في زمن النبوة، وهنا نلمح صفة أخرى من صفات توظيف المنهج التاريخي وهو الخلط بين الحقائق، فالقرآن والقراءات القرآنية حقيقتان متغايرتان، وتغايرهما لا يعني نفي صفة الإلهية في القراءات القرآنيّة وأنها وضع بشري، وبالتالي يكون البشري قد اختلط في الإلهي، وهو ما يُفقد القرآن جلالته وقداسته.

وهذا التحقيق في مسألة الأحرف السبعة يرد شبهة التشكيك في التضخم اللفظي في النص القرآني، فالأحرف السبعة توقيف ورخصة مؤقتة نسخت في العرضة الأخيرة، وليست قراءة ذاتية؛ بحيث يقرأ كل شخص كما يحلو له دون ضابط.

وأما علم القراءات القرآنية فعرفها الزركشي بقوله :" واعلم أن القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان، فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد – صلى الله عليه وسلم- للبيان والإعجاز، والقراءات هي اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في كتبة[2] الحروف أو كيفيتها من تخفيف وتثقيل وغيرهما"[3]، فكلام الزركشي الموجز وإن جعل القراءات القرآنية ليست جزءا من الوحي المنزّل، إلا أنها ليستْ اجتهادا بشريا، وهي لا تنفصل عن القرآن وليست متأخرة عنه ، كما أن الاختلاف بين القراءات لا يمس جوهر النص المكتوب ، فالعلماء اشترطوا في القراءة كي تكون

(1)أنظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة صالح هاشم، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط3(1998م)، ص94.

(2)هكذا جاءت في أصل النص في كتاب البرهان، وليست خطأ مطبعيا وهي بمعنى كتابة، وجاءت بكسر الكاف "كِتْبة" للدلالة على الهيئة كجِلسة وقِعدة، والدليل أنها ليست خطأ مطبعيا هو أننا قمنا بمقارنة نسخة البرهان التي اعتمدناها في هذا البحث بنسخة أخرى قام بتحقيقها أبو الفضل الدمياطي، دار الحديث، القاهرة،(1427هـ، 2006م)، ص221.

(3) الزركشي، البرهان في علوم القرآن،ج1، ص 318.

صحيحة أن لا تخالف الرسم العثماني فاعتبروا من قرأ" كالصوف المنفوش" قراءة شاذة لأنها تخالف الرسم العثماني.

والقراءات السبع توقيفية أخذها القرّاء السبعة مروية عن النبي صلى الله عليه وسلم، وهي سنته المتبعة، ولا تؤخذ إلا عن طريق النقل الصحيح، ولا مجال فيها للاجتهاد، وفي القرن الرابع للهجرة تم ضبط القراءات ضبطا دقيقا[1].

والقراءات القرآنية ليست في مستوى واحد وإنما تنقسم إلى عدّة أقسام بسط العلماء الكلام فيها وأهمها القراءة المتواترة، وقد عرّفها ابن الجزري بقوله:" كل قراءة وافقت العربية مطلقا، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو تقديرا، وتواتر نقلها، هذه القراءة المتواترة مقطوع بها"[2]، تعريف ابن الجزري للقراءة المتواترة هو تعريف لشروط القراءة الصحيحة المقبولة ، وأهم شرط فيها هو التواتر، وبه سُمّي هذا النوع من القراءة، والتواتر انتقال الخبر من جمع إلى جمع يستحيل اتفاقهم على الكذب ، فالقراءة المتواترة إذا وحي من عند الله، وصل إلى القرن الرابع للهجرة عن طريق التواتر، ثم قام العلماء بعملية الجمع والتدوين فقط، وما يقال عن جمع القرآن وتدوينه يقال أيضا عن جمع القراءات وتدوينها، فهي كالقرآن لا تنفصل عنه، مصدرها إلهي، وقام العلماء بجمعها وتدوينها كما جمع القرآن، وهناك أنواع أخرى من القراءات القرآنية لا مبرر لبسط القول فيها.

ولم يكتف المسلمون بتعريف القراءات القرآنية وبيان أنواعها، ولكنهم وضعوا شروطا دقيقة لقبول القراءة القرآنية وهي:

أ – التواتر: وهو النقل عن جمع لا يمكن تواطؤهم على الكذب عن مثلهم من بداية السند إلى منتهاه، وهو شرط أساسي في صحة القراءة كي تعتمد ويؤخذ بها على وجه الإلزام.

ب-موافقة العربية بوجه من الوجوه فلا تصح القراءة التي تخالف قواعد اللغة العربية.

ج- أن تكون القراءة موافقة لرسم المصحف العثماني فلا تصح القراءة التي تخالفه.

---

(1) أنظر: أمير عبد العزيز، دراسات في علوم القرآن، ص94 وما بعدها.

(2) ابن الجزري، منجد المقرئين، المطبعة الوطنية الإسلامية، القاهرة،(1350هـ)، ص15.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں(ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

د- أن تكون القراءة صحيحة الإسناد فهي سنة متبعة يجب الإلتزام بها لأنها تثبت عن طريق النقل الصحيح، ولا مجال فيها للرأي والإجتهاد[1].

شروط قبول القراءة عند المسلمين تخضع لصرامة علمية وشروط دقيقة، وليست منهجا إقصائيا تؤخذ فيه القراءات التي توافق اللاهوتية التقليدية، وأما القراءات التي تخالف اللاهوتية فإنها تستبعد وهذه مغالطة مكشوفة، فالشروط الموضوعة في قبول القراءة تنبع من بنية النص ذاته، وليست من خارجه، فموافقة الرسم العثماني شرط في غاية الدّقة والواقعية، لأن الرسم احتوى جميع القراءات المتواترة الصحيحة، والقراءة أمر توقيفي، فلا بد أن توافق الرسم الذي وُجِدت فيه توقيفا، وكذلك اشتراط موافقة العربية بأي وجه من الوجوه ، فالقرآن كما صرّح الله تعالى في أكثر من موضع أنزل بلسان عربي مبين، وأما التواتر وصحة الإسناد فإنه لا يجادل فيهما صاحب منهج علمي يهدف إلى كشف الحقائق، وقد حاول نولدكه الفصل الزمني بين القرآن والقراءات القرآنية، فإذا قلنا- كما قرر الزركشي- أن القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان فهذا لا يعني الفصل الزمني في نشوئهما، فهما نشآ في زمن واحد هو زمن النبوة، وكلاهما وحي من عند الله، ولكن المنهج التاريخي المعاصر يحاول أن يجد فاصلا بين القرآن الشفوي والمكتوب، و يحاول أيضا أن يجد فاصلا زمنيا بين نشوء القرآن كنص شفوي ونشوء القراءات بعد ذلك بزمن طويل بناء على تشكل النص المكتوب، ويعتمد نولدكه في التدليل على زعمه.برسم المصحف، فحين تم تثبيت النص بصورة نهائية بصيغة مكتوبة فيما يُعرف بالرسم العثماني بدأت تتشكّل القراءات وتتنوع، فكل واحد يقرأ الكلمة كما جرت على لسانه بالضمة أو الكسرة وبالتاء أو الياء إلى غير ذلك من أشكال النطق[2]، وما يقوله نولدكه عن القراءات القرآنية لا يستند إلى قراءة علمية وإنما هو تعبير عن منهجهم التاريخي في القراءة القائم على عدة خصائص سلبية منها إصدار أحكام قاطعة بغير دليل فيصدرون الحكم بصورة قاطعة على أنه لا تردد فيه ولا احتمال، وأن المسألة مفروغ منها وأنها يقين وبديهة من البديهيات[3]، فحُكم نولدكه على القراءات القرآنية بأنها نشأت بعد تشكل النص المكتوب نلمس فيه الوثوقية والقطعية دون الإتيان بالأدلة الصحيحة التي تثبت تواتر القراءة وأنها وحي من عند الله، ولم يأت إلا بشبهة دليل وهي الرسم العثماني.

---

[1] أنظر: أمير عبد العزيز، دراسات في علوم القرآن، ص99.
[2] أنظر: تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ص557وما بعدها.
[3]أنظر: عبد العظيم محمود الديب، المنهج في كتابات الغربيين عن التاريخ الإسلامي، ص119.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

ولا يتوقف نولدكه عند هذا الحد في شأن القراءات القرآنية، ولكنه يحاول أن يقنع قارئه بالتتبع التاريخي لنشأة وتطور القراءات، فأثناء زمن الحسن البصري؛ أي بداية من القرن الثاني للهجرة بدأت الأصوات تتعالى من أجل وضع شروط وضوابط لقبول القراءة حتى لا يتضخم النص القرآني(1)، ولكن ما ذهب إليه نولدكه وإن كان نصف الحقيقة فإنه لا يمثل كل الحقيقة في شروط وضوابط القراءات القرآنية، فإذا سلّمنا أنها متأخرة عن القراءات نفسها، وأنها وُضعت بداية من القرن الثاني للهجرة، فهذا لا يعني أنها لم تكن موجودة ولا معمولا بها قبل هذا التاريخ، والمثال الذي يقرب هذه الحقيقة هو علم النحو، فقد كان موجودا ومطبقا، وبعد أن بدأ اللحن والعجمة في اللسان تم ضبط قواعد النحو، فظهور النحو كعلم لا يعني أن النحو كممارسة وآلية من آليات التخاطب لم يكن موجودا ونفس الشيء يقال بالنسبة لضوابط القراءات القرآنية.

والملاحظة التي نستطيع تسجيلها وتأكيدها هي أن دعاة المنهج التاريخي في دراستهم للقرآن الكريم يعتمدون منهجا واحدا يقوم على جملة من الخصائص السلبية تسمى توسعا وتجوزا بالمنهج، فيقال منهج التشكيك، ومنهج الإنتقائية، ومنهج القراءة التفاضلية، والأصح أنها صفات سلبية لمنهج الدراسة كالمنهج التاريخي والمنهج الأنثروبولوجي والمنهج اللساني وغيرها من المناهج، ولكننا نطلق على هذه الصفات مصطلح المنهج تجوزا وتوسعا، وللتمثيل على حقيقة تشابه منهج المؤرخين المعاصرين في دراسة القرآن في المقدمات والنتائج، نقارن بين نولدكه وجولد تسيهير في مناقشة نشأة وتطور علم القراءات، وقد عرفنا رأي نولدكه، فهل يطابقه جولد تسيهير أم لا؟.

ذهب المستشرق جولد تسيهير إلى أن القسم الأكبر من القراءات ليس وحيا، وإنما ظهر بسبب خاصية في الخط العربي، وهي أن الرسم الواحد للكلمة الواحدة قد يُقرأ بأشكال مختلفة تَبعا للنُّقط فوق الحروف أو تحتها، كما أن عدم وجود الحركات النحوية وفقدان الشكل في الخط العربي يمكن أن يجعل للكلمة حالات مختلفة من حيث موقعها من الإعراب، فهذه هي التكميلات للرّسم الكتابي التي جاءت بعد نزول الوحي، والتي هي السبب في ظهور القراءات(2).

يُرجِع جولد تسيهير إذا تشكل القراءات واختلافها إلى تجرد المصحف من النقط وعدم وجود الحركات النحوية، وأعطى على ذلك أمثلة من الألفاظ التي وقع فيها الاختلاف بين القراء،

---

(1) أنظر: نولدكه، تاريخ القرآن، ص559، 560.

(2) أنظر: اجنس جولد تسيهير، المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، ترجمة علي حسن عبد القادر، مطبعة العلوم، شارع الخليج، ط1(1363هـ، 1944م)، ص04.

وكان الاختلاف- حسب زعمه- يعود إلى تجرد المصحف من النقط مثل قوله تعالى: ﴿ قَالُوا۟ مَآ أَغْنَىٰ عَنكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ ﴾[الأعراف/48]، وفي قراءة لهذه الآية "تَسْتَكْثِرُونَ" بالثاء المثلثة، ومن الأمثلة أيضا قوله تعالى:﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يُرْسِلُ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ ﴾[الأعراف/57]، وفي قراءة " نَشْراً" وفي قراءة "نُشُراً" بالنون، ثم ضرب أمثلة للقراءات المسَبَّبة عن فقدان الشكل في الخط العربي وعدم وجود الحركات الاعرابية ومنها قوله تعالى:﴿ وَمَنْ عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلْكِتَٰبِ ﴾[الرعد/43]، وفي قراءة ﴿ وَمَنْ عِندِهِۦ عِلْمُ ٱلْكِتَٰبُ ﴾ و قراءة ثالثة ﴿وَمِنْ عِنْدِهُ عُلِمُ الْكِتَابِ﴾[(1)].

ما ذهب إليه جولد تسيهير يعتبر خطأ جسيما، ونسفا لكل القواعد والمناهج التي أسّسها علماؤنا، وأثبتوا بواسطتها أن القراءات القرآنية وحي معصوم انتقل بطريق صحيح سواء بالتواتر أم الآحاد من رسول الله إلى جُموع الأمة، وقول جولد تسيهير أيضا هو إنكار مكشوف للمصدر الإلهي للقرآن الكريم، فتَشَكُّل القراءات القرآنية بفعل غياب النقط والحركات معناه النطق بالكلمة على خلاف ما أنزلت، وهذا يُعد تضخما لفظيا وتحريفا للقرآن الكريم وإدخالا للكلام البشري في الكلام الإلهي حتى صار البشري أكثر من الإلهي، لأن أغلب القراءات عند جولد تسيهير ليست وحيا من عند الله، وإذا جئنا لنميز بين النص الأصلي المعصوم وهو الوحي، وبين القراءات البشرية المتضخِّمة التي تشكلت خطأ أو عمدا، فإننا لا نعثر على الأصل والفرع، ولا نعثر على الإلهي والبشري، فيتماهى الإلهي في البشري فنحكم بتحريف القرآن وبشريته، وهذا القول لا يحتاج إلى تفنيد لأن الأدلة التي تحدثت عن عصمة الوحي والقراءات أقوى من أن يقلل من شأنها قول جولد تسيهير الذي لا يستند إلى حجة أو برهان، وإنما هو إظهار للمعتقد الإستشراقي القائم على التشكيك والبعد عن الموضوعية.

نلاحظ أن جولد تسيهير يتطابق تماما مع نولدكه في مسألة نشوء وتطور القراءات القرآنية ولا يختلفان كثيرا أو قليلا في طرح هذا الموضوع سواء من حيث المنهج أم المضمون، ولا تقتصر التطبيقات التاريخية على موضوع القراءات القرآنية من حيث المنهج والمضمون

(1) المصدر السابق، ص07.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

على نولدكه وجولد تسيهير فقط بل تتعدى إلى أكثر المشتغلين بالمنهج التاريخي، فأركون يقول في شأن القراءات القرآنية: " كان الطبري لا يزال قريبا من عهد الاختلاف فيما يخص نقل النصوص القرآنية أو الصياغات النصية، ولذلك نجد لديه إشارات متكررة إلى " قراءات" مختلفة، ولكن مع الحرص المستمر على شيئين اثنين، الأول هو أنه يرفض القراءات المختلفة أكثر من اللازم، والتي تصعب مصالحتها مع المعايير اللاهوتية "الأرثوذوكسية "، أما القراءات الأخرى التي لا تختلف كثيرا فإنه يهضمها ويدمجها داخل البنية العامة للخطاب القرآني"[1]، منهج أركون في قراءة التراث الإسلامي عموما والقرآن خصوصا هو منهج الغربيين الذي يقوم على عدم التمييز بين الصحيح والسقيم من الروايات، فقد يدخلون الروايات الضعيفة والمكذوبة في وسط الروايات الصحيحة الثابتة واتهام المسلمين التقليديين بزعمهم أنهم انتقائيون ولا يأخذون من الروايات إلا ما يوافق اللاهوتية "الأرثوذوكسية" ، وهم إن كانوا يقولون ذلك عمدا أو جهلًا، فإنهم هم الذين يكرسون منهج انتقاء الروايات والنصوص، وعلماء المسلمين يجتهدون قدر الإمكان في أن يستدلوا بصحيح الرّوايات وترك الضعيف والشاذ قدر الإمكان، أو أنهم يذكرون الضعيف والشاذ من قبيل الاستئناس مع التنبيه على ضعفه أو شذوذه، وهذا ما فعله الطبري في تفسيره حين يتعرّض للقراءات، فليس منهجه انتقائيا، وإنما المنهج الإسلامي يعتمد على قراءة الرواية في دراستها من حيث السند والمتن، فيؤخذ بالرواية الصحيحة، وإذا كان المنهج انتقائيا بهذا المعنى، فهو منهج علمي محمود، إذ غاية ما تصبوا إليه المناهج العلمية هو الكشف عن الحقائق ومدى صحتها، وأما مناقشة موضوع ما بالغث والسمين من الروايات، فهو تزوير علمي لا يقبله المسلمون.

والدعوى الثانية هي القول بتعدد نسخ القرآن الكريم، وإلغاء بقية النسخ واعتماد نسخة واحدة في القرن الرابع للهجرة، وفي الكلام خلط بين القرآن والقراءات القرآنية، فالقرآن نص واحد كتب بالرسم العثماني ، والقراءات هي أوجه النطق بهذا الرسم، ولا يوجد تعدد للقرآن تختلف نسخه، والاعتماد على القراءات القرآنية وتضخيم الاختلافات بينها، واصطياد بعض المناوشات الحاصلة في التاريخ الإسلامي عن بعض أوجه القراءات هو محاولة من أجل إلحاق القرآن بالأناجيل، فإذا كانت الأناجيل التي توصلوا إلى تحريفها وبشريتها وتاريخيتها وتعددها إلى حد التناقض، فكذلك القرآن يمكن الاستدلال على بشريته وتحريفه من خلال دراسة الوحي

[1] أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص155.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

وعملية التدوين، وكذلك الاعتماد على علم القراءات لإثبات تعدد القرآن وأنه نسخ كثيرة ومتعددة اختارت منها السلطة نسخة واحدة، وحملت الناس اختيارا أو قهرا عليها، فصارت محل إجماع، وبقية النسخ تم تدميرها وإحراقها، وكأن الفرق الوحيد بين القرآن والأناجيل حسب الدراسات التاريخية يتمثل في تفوق الإنجيل على القرآن في قدرته على الاحتفاظ بنسخ الأناجيل المتعددة إلى اليوم، وأما القرآن فقد ضاعت نسخه إلاّ نسخة واحدة حفظت إلى الآن، فتطبيق منهَج النقد التاريخي على الكتب السماوية – حسب زعمهم- سيوصل إلى نفس النتائج مع فروق طفيفة قد يكون بعضها للقرآن، ويكون أكثرها للكتب المقدسة، كتفوق الإنجيل على القرآن- كما قلنا- في الحفاظ على التراث المسيحي من الضياع، ولم يتحقق هذا للمسلمين في قرآنهم.

والقول بأن القرآن لم يُحسم في إغلاق نصه إلا في القرن الرابع للهجرة كلام لا أساس له من الصحة، فهو تشكل واكتمل نهائيا بانقطاع الوحي، وجمع كاملا في صدور الرجال والصحُف المكتوبة في عهد النبوة، ثم قام أبو بكر الصديق – رضي الله عنه- في نفس العام الذي مات فيه النبي- صلى الله عليه وسلم- بجمعه في مصحف واحد ، ولم يزد عليه عثمان– رضي الله عنه- إلا أن حمل الناس على حرف واحد ، وألغى ما عداها من الأحرف المنسوخة، وأما غاية ما يمكن قوله في القرن الرابع للهجرة أنه تاريخ ضُبطت ودُوّنت فيه القراءات القرآنية بشكل دقيق، فالقراءات كانت موجودة قبل هذا التأريخ مع نزول الوحي، تنقل تواترا يتضمنها رسم المصحف الإمام، ثم أُلّفت فيها المؤلفات وجُمعت وضُبطت، فهي تشبه القرآن في عملية الجمع والتدوين، حيث دُوّنت بتدوين الوحي في عهد النبوة وحُفظت في صدور الصحابة وبقيت على هذا الحال حتى جُمعت من قبل علماء القراءات، وأركون هو القائل بأن المسلمين فُرضت عليهم نسخة واحدة من القرآن في القرن الرابع للهجرة، ويكون بذلك قد ناقض نفسه لأنه تحدث في موضع آخر بأن القرآن الرسمي المغلق هو النص الوحيد الذي فُرض على المسلمين منذ زمن عثمان[1].

المطلب الرابع:

التشكيك في الجانب الميتافيزيقي للقرآن الكريم.

تناول المنهج التاريخي دراسة القرآن الكريم مقتصرا على الجانب التاريخي المتمثل في النزول المنجم، وأغفل بشكل كلي الجانب الغيبي للنص ونزوله جملة واحدة من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا، وإذا كان دعاة المنهج التاريخي لا يصرحون بإنكارهم للوجود الميتافيزيقي

---

(1) أنظر: أركون، تاريخية الفكر العربي، ص288.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

للقرآن الكريم، فإنهم يمارسون منهج الشك السلبي في دراسة النص القرآني، فالقارئ لتحليلاتهم يحكم دون عناء على وجود فلسفة الشك في نفوسهم إزاء البعد الغيبي، وهذه النتيجة إفراز طبيعي للمنهج التاريخي الوضعي الذي لا يدرس إلا المادي والمحسوس المتجسد تاريخيا في الزمكان، وما دام المنهج بهذه الخاصية، فإنه من الطبيعي جدا أن ينظر إلى الماورائيات نظرة تتسم بالشك والريبة، ولتوضيح منهج التشكيك في البعد الغيبي للنص القرآني ينبغي لنا أن ندرس ذلك في ضوء تنزلات القرآن الكريم.

نزول القرآن لم يكن بطريقة واحدة، وإنما نزل كما يقول العلماء ثلاثة تنزلات هي:

أولا: التنزّل إلى اللوح المحفوظ، واللوح المحفوظ مخلوق من المخلوقات، وأما كلام الله فهو أزلي ليس بمخلوق، وهو سابق في وجوده الزماني عن اللوح المحفوظ، ووجوده في اللوح يعني أنه كان عند الله تعالى ثم أنزله إلى اللوح، والدليل على ذلك قوله تعالى: " بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ"[البروج/21، 22]، والظاهر من الآية أنه نزل إلى اللوح المحفوظ جملة واحدة، فلا يوجد دليل نقلي صحيح يقول خلاف ذلك، وإلى هذا ذهب الزرقاني حين قال: "ولأن أسرار تنجيم القرآن عن النبي صلى الله عليه وسلم لا يُعقل تحققها في هذا التنزل"[1]، ولم يذكر الزركشي والسيوطي في البرهان والإتقان هذا التنزّل للقرآن، وذكره صاحب مناهل العرفان، وهو تقسيم ذكيّ يعضده الدليل النقلي، وهو يقطع الطريق على دعاة القول بخلق القرآن فإذا احتجّوا بخلق اللوح على خلق القرآن رُدّ عليهم بأن القرآن سابق للوح ولم يوجد معه، غاية ما هنالك أنه أُنزل فيه بعد خلقه وقضية خلق القرآن أُعطيت من الدراسة والتحليل أكثر مما تستحق، حتى إن القارئ ليلمس غلوا ومبالغة في تصويرها وتصوير النتائج التي أفضت إليها، فالذين يرون أن قضية خلق القرآن وما أعقبها من محنة تركت أثرا عميقا في أوساط المثقفين والعامة منهم، مما أدّى إلى ضياع الثقة بالمُتكلمين لارتباطهم بالسلطة، فدفع ذلك العلماء إلى الإتجاه إلى المجالات العلمية الأكثر حيادا كالتفسير والحديث[2]، ولا يخفى ما يحمله هذ الكلام من مثالب، فاعتبار التفسير والحديث علوما حيادية بلورة للفكر العلماني للإسلام بطريقة غير شعورية، فهذه العلوم لا علاقة لها بالسلطة والسياسة، ولا تشكّل حرجا للحكام، فلا يُمارس عليها تضييق وحجر، وأما الفكر

(1) الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج1، ص39.

(2) أنظر: جعفر آل ياسين، المدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب، دار الأندلس، بيروت، لبنان، (1983م)، ص74.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں(ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

الحر كالفكر الاعتزالي الذي يناقش كافة المواضيع فقد اختطفته السلطة ومارست عليه نوعا من القهر و الاحتكار بغرض تشويهه، وهذا ما تحقّق لها، الأمر الذي جعل الناس بعلمائهم وعوامّهم ينسحبون من ميدان الفكر الحر ويشتغلون بالعلوم الحيادية.

ثانيا: التنزل من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا، وهذا التنزل تثبته الأدلة النقلية الصحيحة من القرآن والأثر، على عكس التنزّل الأول الذي لا يثبت إلا بإشارات خفية من النصوص القرآنية، ويثبت أيضا بالدليل العقلي، والأدلة من القرآن على نزوله من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا قوله تعالىَ في سورة الدخان:(إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةٖ مُّبَٰرَكَةٍۚ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ) [الدخان/3] وفي سورة القدر: (إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةِ ٱلۡقَدۡرِ) [القدر/1] وفي سورة البقرة: (شَهۡرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلۡقُرۡءَانُ) [البقرة/185]، فقوله تعالى:(إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةٖ مُّبَٰرَكَةٍۚ)[الدخان/3]، الهاء ضمير يعود على القرآن وعودة الضمير لا يعقل أن تعود على بعض أجزاء الشيء دون بعض، وهذا دليل ظاهر في أن القرآن أنزل من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا جملة واحدة في ليلة واحدة هي ليلة القدر، ومن الآثار الصحيحة التي تدل على نزول القرآن جملة واحدة إلى السماء الدنيا ما روي عن ابن عباس- رضي الله عنه- أنه قال: "فُصل القرآن من الذكر فوضع في بيت العزة من السماء الدنيا، فجعلَ جبريل ينزل به على النبي صلى الله عليه وسلم"[1]، فالمفهوم من كلام ابن عباس-رضي الله عنه- أن القرآن فُصل جملة واحدة وأخذ بكله ووضع في بيت العزة في السماء الدنيا، ثم نجّم بعد بعثة النبي صلى الله عليه وسلم، وقد قال كلاما آخر صرّح فيه أن القرآن نزل جملة واحدة من اللوح المحفوظ، فعن ابن عباس أنه قال: "أنزل القرآن جملة واحدة إلى السماء الدنيا ليلة القدر، ثم أنزل بعد ذلك في عشرين سنة"[2]، وقولا ابن عباس الموجودان في كتب السنة من جملة آثار كثيرة كافيان كدليل على نزول القرآن جملة واحدة إلى بيت العزة، وكلام ابن عباس الموقوف له حكم المرفوع، لأن الصحابي إذا قال قولا لا مجال فيه للرأي والاجتهاد كأخبار الساعة والقيامة والغيب عموما، فهو في حكم المنسوب إلى رسول الله صلى الله عليه

(1) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ج1، ص57.
(2) المصدر نفسه، ج1، ص57.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

وسلم، لأن الصحابي لا يقول هذا إلا سماعا، وابن عباس إضافة إلى ما ذكرنا لم يؤثر عنه الأخذ من الإسرائيليات فيُحتجّ بقوله[1].

والحكمة من إنزال القرآن جملة إلى السماء الدنيا هو تفخيم أمره وأمر من نزل عليه لإعلام سكان السماوات السبع أن هذا الكتاب آخر الكتب المنزّلة على خاتم الرسل، فكأنّ الله سبحانه وتعالى حين أنزله من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا قرّبه إلى المسلمين لينزّله إليهم فيزدادوا شوقا إليه بقربه منهم، ولم ينزل القرآن إليهم جملة كسائر الكتب السماوية المنزّلة قبله فجعل له الأمرين معا، إنزاله جملة ثم إنزاله مفرقا تشريفا للمنزّل عليه[2].

وأما المنهج التاريخي فلم يتطرّق إلى هذا النوع من النزول، ويتحاشى الخوض فيه؛ لأنه سيدحض ما يقرره من نتائج تتعلق بدراسة القرآن الكريم، وهو ما يكرس ويؤكد منهج الشك في الجانب الغيبي للقرآن، و التنزل الثاني للقرآن جملة إلى السماء الدنيا يدل أنه متعال عن الزمان ومتجاوز للأوضاع الثقافية، ولذلك يركّزون على التنزل الثالث وهو نزول القرآن منجما، وهو ما يساعدهم على ربط كل الآيات بأسباب النزول للحكم على تاريخيتها، وهذا ما حاول محمد عابد الجابري أن يكرّسه، فتحدث في شأن ترتيب سور القرآن الكريم على حسب النزول مخصصا مساحة للحديث عن ترتيب المستشرقين، ومعلقا على أن هدفهم من ترتيب سور القرآن حسب النزول هو لبناء تصور موضوعي لتطور الوحي المحمدي، وأورد ترتيب المستشرق الألماني "نولدكه" الذي يعتبر من أشهر من اشتغل بهذا الموضوع، وكتب عام 1860 م دراسة عن القرآن الكريم، واقترح فيها معايير موضوعية لترتيب السور حسب ترتيبها اعتمادا على تطور الخطاب القرآني من بداية الوحي إلى وفاة النبي صلى الله عليه وسلم[3]، والإكثار من التركيز على النزول الثالث ومحاولة ترتيب السور حسب نزولها يكون الهدف منها إثبات تطور الوحي، وهو ما صرّح به الجابري.

وأما طيب تيزيني فهو الآخر يهتم بمسألة تنجيم القرآن اهتماما بالغا، ويرى أن السياق التاريخي في نزوله يدل على أنه نزل على حوادث ومواقف معينة، وضمن مراحل تاريخية مشخصة، وهذا ما لا يتعارض مع فهمه منجما، وكلمة التنجيم عند تيزيني تعني أنه تاريخي، فسور القرآن مجتمعة ومنفردة جاءت في السياق التنجيمي، فالترتيب التاريخي للسور والآيات

---

(1) أنظر: الزرقاني، مناهل العرفان، ج1، ص41.
(2) أنظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن،ج1، ص58.
(3) أنظر: الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ج1، ص240، 241.

غائب في مصحف عثمان، ويرجع تيزيني السبب في غياب الترتيب التاريخي التنجيمي إلى تأخر الوقت أمام جُمّاعه لإثبات ذلك الترتيب[1]، فتطبيقات دعاة المنهج التاريخي ومنهم تيزيني تنصب على النزول المنجم، وهذا ما يتيح لهم من وجهة نظرهم دراسة القرآن الكريم دراسة تاريخية والتشكيك في بعده الغيبي؛ لأن المنهج التاريخي يدرس الوقائع المادية المتجسدة في الزمان والمكان فلا يمكن للمنهج أن يصادم نفسه ومبادئه ويشتغل بأمور ميتافيزيقية لا تصلح للبحث والتجربة، وهذا المبرر للتشكيك والإنكار مسلك يقومون باتباعه من أجل الوصول إلى النتائج التي يريدونها، و الاهتمام بالنزول المنجم يساعدهم على القول عن القرآن بأنه نص تاريخي، وأن التشريعات الإسلامية أحكام وقتية نزلت لتحقيق طموحات ومصالح الإنسان في تلك الحقبة التاريخية.

ونصر حامد أبو زيد يركّز هو الآخر على ربط الآيات القرآنية بأسباب النزول لأنّها دنيوية تاريخية، فعلّة التنجيم تتحدد عنده في ضوء أسباب النزول ويُغفل الحديث عن نزوله جملة واحدة، وهذا دليل القراءة الانتقائية في المنهج التاريخي، والتشكيك في البعد الغيبي للوحي[2]، وهذا التشكيك سيتيح بعد ذلك بشكل تلقائي التشكيك في مصدر الوحي.

ثالثا: التنزيل الثالث هو نزول القرآن مفرقا في مدة طويلة من بيت العزة إلى قلب رسول الله - صلى الله عليه وسلم- بواسطة جبريل الأمين، وتحدّث القرآن عن التنزيل المنجم فقال: ﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلۡأَمِينُ ۝١٩٣ عَلَىٰ قَلۡبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلۡمُنذِرِينَ ۝١٩٤ بِلِسَانٍ عَرَبِيّٖ مُّبِينٖ﴾ [الشعراء/193، 195]، فالآية تتحدث صراحة أن جبريل هو من نزل بالقرآن على قلب النبي - صلى الله عليه وسلم- باللسان العربي الواضح، وفي سورة الفرقان يحدّثنا الله تعالى عن شبهة تمسّك بها المشركون وهي تساؤلهم عن عدم نزول القرآن جملة كالتوراة والإنجيل، فرد الله عليهم فقال: (وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوۡلَا نُزِّلَ عَلَيۡهِ ٱلۡقُرۡءَانُ جُمۡلَةٗ وَٰحِدَةٗۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَۖ وَرَتَّلۡنَٰهُ تَرۡتِيلٗا)[الفرقان/32]، ونزول القرآن منجما لا يحتاج إلى دليل لإثباته، والمنهج التاريخي لا ينكره، و التنزّلات الثلاثة للقرآن الكريم تستند إلى نصوص قرآنية وآثار صحيحة، فمعرفتها موقوفة على النص، وهذا ما يدل على بطلان ما ذهب إليه دعاة المنهج التاريخي في إنكار الوجود الميتافيزيقي

---

[1] أنظر: الطيب تيزيني، النص القرآني، ص334.
[2] أنظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص110.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

للنص، وفي نزوله جملة واحدة من اللوح المحفوظ إلى بيت العزة، فإثبات التنزّلات الثلاثة يؤكد البعد الغيبي للنص القرآني وهو بعد مهم في العقيدة الإسلامية، ويبطل كل المحاولات الرامية إلى إخراج موضوع الدراسات القرآنية عن قضايا العقيدة، ولا ننكر أن النص القرآني يمكن دراسته من زوايا مختلفة كالزاوية اللغوية مثلا، ولكنه يبقى في الأصل مرتبطا بمسائل العقيدة؛ لأنه يبين لنا الطريقة التي أوحى بها الله لنبيه صلى الله عليه وسلم، ومن ثم يسهّل علينا تصور علاقة الاتصال بين الخالق والمخلوق، وبين عالم الغيب والشهادة، وإذا أثبتنا البعد الغيبي و الميتافيزيقي للنص القرآني في ضوء النصوص القرآنية القطعية الثبوت والدلالة فإننا ندرك قطعا أن النص القرآني بطبيعته ليس تاريخيا، وهو متعال على التاريخ لا يتأثر بأحداثه بل يؤثر فيها[1].

وهناك مسألة تتعلق بنزول القرآن منجّما وهي ما تلقّاه النبي -صلى الله عليه وسلم- عن جبريل، فذكر السيوطي اختلاف العلماء إلى ثلاثة أقوال أحدها أن الذي نزل عليه -صلى الله عليه وسلم- هو اللفظ والمعنى وأن جبريل حفظ القرآن من اللوح المحفوظ ونزل به، والقول الثاني أن جبريل نزل بالمعاني وأنه -صلى الله عليه وسلم -علم تلك المعاني وعبّر عنها بلغة العرب، وتمسّك القائلون بهذا القول بظاهر قوله تعالى: ﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ۝١٩٣ عَلَىٰ قَلْبِكَ ﴾ [الشعراء/193]،والقول الثالث أن جبريل ألقى إليه المعنى وأنه عبّر عنها بلغة العرب، وأهل السماء يقرؤونه بالعربية ثم أنزل به على رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فقرأه بلغة جبريل[2]، والقول الثاني والثالث اللذان أوردهما السيوطي لا يخفى ما فيهما من فساد وشبهة، فنزول القرآن بالمعنى دون اللفظ والتعبير عن المعنى بلغة بشرية يسلب القرآن روح الإعجاز التي تحدّى بها فصحاء العرب فعجزوا أن يأتوا بمثله أو بعض منه، والمنهج التاريخي لم يغفل هذه المسألة، بل أعطاها اهتماما خاصا؛ لأنها من المسائل المهمة التي تسمح لهم بإثبات الصبغة البشرية في القرآن الكريم وكونه تاريخيا، ثم التشكيك في بعده الغيبي ومصدره الإلهي فحسن حنفي يريد أن يصحح المفاهيم للمسلمين الذين يظنون أنه يوجد تناقض واختلاف بين الكلام الإلهي والكلام البشري، وذلك بوصفهم الوحي بأنه كلام الله، والكلام البشري من صنع الإنسان، والحقيقة عند حسن حنفي أنه يوجد تداخل بين كلام الله وكلام البشر في أصل الوحي في القرآن، فالوحي بني على كلام البشر سواء كان من الرسول أم من المؤمنين، أم حتى الكافرين والمشركين وأهل

---

(1) أنظر: مرزوق العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، ص432.
(2) أنظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن،ج1، ص62.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

الكتاب وخاصة اليهود منهم، فالوحي يبنى دلاليا على كلام البشر انطلاقا من الإقتباس منه عبارة أو لفظا أو معنى[1]، ولا يخفى أن حسن حنفي في دراسته التاريخية للنص القرآني لا يتبنى القول الراجح في مسألة نزول القرآن، وهذا ما يعني أن منهجه منهج انتقائي لا يختلف في رؤيته وتطبيقاته عن أغلب المشتغلين بالدراسات التاريخية على النص القرآني، وما ذهب إليه يعتبر من وجهة العقيدة الإسلامية كلاما خطيرا؛ لأنه يسلب من النص القرآني روحه المتمثلة في القداسة والإعجاز، فاختلاط الكلام البشري بالكلام الإلهي يعني أن القرآن نزل بالمعنى فقط وأما اللغة فيا ليتها كانت لغة النبي- صلى الله عليه وسلم- الفصيحة، فحنفي يدخل لغة المشركين والكافرين على أنها جزء من القرآن المنزل، والهدف ظاهر من إدخال الكلام البشري في الكلام الإلهي وهو إثبات دنيوية وتاريخية النص القرآني وعدم قداسته وإعجازه والتشكيك في بعده الغيبي وهو ما يسهل دراسته بالمناهج الوضعية المختلفة وقياسه على سائر النصوص الدينية والأدبية والفلسفيّة، وموقف حنفي من الكلام الإلهي هو نفس الموقف عند تيزيني، فبناء على مسألة التنجيم يرى تيزيني أنه لا يمكن أن نعتبر القرآن كلاما إلهيا؛ لأن الكلام الإله مطلق وليس نسبيا، وأما الكلام البشري فهو كلام نسبي، فالطابع التنجيمي جعله نصا متوضعا في الحقل البشري المشخّص حتى يجيب عن مسائل البشر المتغيرة والمستجدة[2].

والقولان الأخيران يصبغان القرآن بصبغة بشرية، لأن اللغة تخضع للتأثير والتأثّر، وهناك علاقة بين اللغة والفكر، وقد تبلورت جدلية فلسفية قديمة حول إشكالية الفكر واللغة وأيهما أسبق من الآخر؟، ولغة الإنسان كالإنسان تماما تتطور وتحيا وتندثر، وتختلط بغيرها من اللغات وتتأثّر بأحداث التاريخ، وكل هذه المظاهر السلبية والإيجابية في اللغة البشرية إذا كانت قوالب للمعاني التي نزل بها جبريل، فهي تضفي الصبغة التاريخية البشرية على القرآن وتجعله متحوّلا في ألفاظه ومعانيه، وهذا ما لا يقرّ به مسلم، وقد أحسن الزرقاني التعليق على القولين الأخيرين حين قال: "وقد أسفّ بعض الناس فزُعم أن جبريل كان ينزل على النبي- صلى الله عليه وسلم- بمعاني القرآن، والرسول يعبّر عنها بلغة العرب وزعم آخرون أن اللفظ لجبريل وأن الله يوحي إليه المعنى فقط، وكلاهما قول باطل أثيم مصادم لصريح الكتاب والسنة والإجماع، ولا يساوي قيمة المداد الذي يكتب به، وعقيدتي أنه مدسوس على المسلمين في كتبهم" [3]، والحق كما قال

---

(1) أنظر: حسن حنفي، هموم الفكر والوطن، ج1، ص24.
(2) أنظر: تيزيني، النص القرآني، ص325.
(3) الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ج1، ص44.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

الزرقاني إن هذه الأمة ابتليت بالدسائس في كتبها فكم من أفكار سامة جاءت على هيئة أحاديث وأقوال وقصص دسّت في كتبنا، وهي تصادم العقيدة وتنسف الأصول، ولكنها لا زالت حية تقرأ ويستشهد بها، وتُستغلّ لإثارة الشبهات والطعن في مقوّماتنا وثوابتنا.

وربط لغة القرآن بلغة العرب لإثبات تطور لغة القرآن أحد المحاور التي اهتم بها المنهج التاريخي، فأركون على سبيل المثال يؤكد على ضرورة القيام بعملية نقدية للوثائق التي استَخدمت كقاعدة من أجل تحديد اللغة العربية المعاصرة للقرآن، ولكن هذه العملية - حسب زعمه- لا تستطيع أن تتوصل إلى المعنى التاريخي الكامل للعبارات اللغوية القرآنية، فالوثائق الأساسية اندثرت ولم يعد لها وجود، ولا يقصد أركون باندثارها أنها أحرقت أو أغرقت، ولكنها ضاعت لأنها لم تكتب وكانت مجرد تبليغ شفوي، وهذا ما لا يستطيع المؤرخ الحديث الوصول إليه مهما أجرى من بحوث[1]، وكلام أركون ينطوي على مغالطات منها ادّعاؤه أن اللغة القرآنية تطورت، ولا يمكن الوقوف على طورها الأول في مرحلة التدشين وكأن لغة القرآن الآن ليست هي لغته حين نزوله، وهو كلام خطير يوهم بأنه محرّف، ولكنه لا يستطيع التصريح بهذا فلجأ إلى تطور اللغة، وأما المغالطة الثانية فهي الفصل بين النص الشفهي والنص المكتوب، وقد بسطنا الكلام في هذه المسألة سابقا .

ثم يعود أركون في دراسته اللغوية لسورة الفاتحة ليجريها على مرحلتين، الأولى تقوم على ربط الكلمات بجذرها وأصلها اعتمادا على المعجم العربي، والثانية هي إقامة التحولات المعنوية التي طرأت على الكلمة داخل النظام اللفظي في اللغة القرآنية[2]، وهو بذلك يشير إلى انتقال اللفظ من المعنى اللغوي إلى المعنى الاصطلاحي، أو ما يعرف عند الأصوليين بالحقيقة اللغوية والحقيقة الشرعية كألفاظ الصلاة والزكاة، فالصلاة في الحقيقة اللغوية بمعنى الدعاء و في الحقيقة الشرعية هي العبادة المخصوصة المعروفة، والزكاة أيضا لها حقيقة لغوية هي النماء والطُهر وحقيقة شرعية هي إخراج جزء من رأس المال إذا حال عليه الحول وبلغ النصاب، والحقيقة الشرعية منذ أن تأسست في مرحلة التدشين الأولى لم يطرأ عليها أي تحول أو تطور، فالصلاة والزكاة اللتان يؤديهما المسلمون الآن هي نفسها الصلاة والزكاة التي كانت تؤدى في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته الكرام، فلم يحدث التطور في معاني هذه الألفاظ،

---

(1) أنظر: أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص131.
(2) أنظر: المرجع نفسه، ص131.

فالتشكيك من خلال كلام أركون إذا لا يتعلق بالجانب الميتافيزيقي فقط ولكنه يتعلق بالجانب الواقعي والتنجيم المنزل، فالتركيز على التطور اللفظي والدلالي ما هو إلا إشارة إلى أن المنهج التاريخي يمارس شكا شاملا في كل ما يتعلق بالنص القرآني، ولا يقتصر على جانب من جوانبه فقط، فالشك السلبي الذي أنتجه المنهج التاريخي في تطبيقاته التعسفية و الانتقائية يعتبر نتيجة خطيرة ليس على القرآن الكريم فحسب، وإنما يتعداه إلى كل ما يتعلق بالمسلمات والقواعد التي يؤمن بها الإنسان وعلى رأسها المعتقدات وأصول الإيمان، وكأن لسان حال المنهج التاريخي هو التشكيك في كل شيء إلا في المنهج نفسه، فإنه حقيقة مطلقة متعالية عن النقد والنقض.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں(ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

الفصل الثاني:

نقد النتائج العلمية للمنهج التاريخي و أسباب إخفاقه.

المبحث الأول:

نقد النتائج العلمية للمنهج التاريخي.

المبحث الثاني:

أسباب إخفاق المنهج التاريخي في دراسة القرآن الكريم.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

المبحث الأول

نقد النتائج العلمية للمنهج التاريخي.

المطلب الأول:

إنكار الجانب العلمي

من نتائج تطبيق المنهج التاريخي في دراسة القرآن الكريم إنكار كل ما يتعلق بالعلم المادي والتجريبي؛ لأن القرآن حسب تصور دعاة المنهج التاريخي ذو طبيعة ميثية، وأما العلوم المادية فهي ذات طبيعة إنسانية تطبيقية، ومن هنا أنكروا الإعجاز العلمي في القرآن، فالجابري مثلا لا يؤيد ذلك، ويرى أنه لا يجب علينا أن نلتمس في القرآن ولا في الحديث ما يخرج عن معهود العرب في العلوم والمعارف[1]، ويؤيد موقفه بجملة من الاعتراضات والتحفظات، أولها أنه عندما يقول الناس: إن في القرآن ما اكتشفه العلم الحديث فإن هذا يطرح علينا تساؤلات منها: أين كنتم قبل هذا الاكتشاف؟، ولماذا لم تكتشفوه أنتم؟، والاعتراض الثاني مفاده أن العلم يتغير، وقد تصبح حقيقة اليوم ليست حقيقة الغد، لذا فإن ربط القرآن بكشف من الكشوف ينطوي على مجازفة خطيرة، والاعتراض الثالث هو أن القرآن ذكر مظاهر طبيعية معروفة لدى الناس، ولم تُثِر فيهم إشكالات كمصطلح الأرض وجريان الشمس، وهذا فهم يقوم على المشاهدة الظاهرة للشيء، وهو يفي بالاعتبار لطرح السؤال المطلوب وهو من خلق هذا؟، وليس كيف حدث هذا النظام؟، والاعتراض الرابع هو أن أصحاب التفسير العلمي للقرآن يعتمدون على تأويلات، وأحيانا على تحليلات غير ناضجة في الغالب[2].

---

(1) كلام الجابري يتضمن تاريخية القرآن؛ حيث يرى أنه يجب حصره في حيز ضيق من المعهود المعرفي والاجتماعي، وتاريخية النص تسعى إلى ما يقوله الجابري من أجل إزاحة القرآن عن واقع وحياة الناس، ويقول: "ولما كان الأمر كذلك فيجب أن لا نلتمس في القرآن ولا في الحديث ما يخرج عن معهود العرب من العلوم والمعارف، وعلوم العرب مذكورة معروفة كالعلم بمواقع النجوم، وما يختص بالاهتداء بها في البر والبحر، والعلم بالأنواء وأوقات نزول الأمطار وانتشار السحاب، والعلم بالتاريخ وأخبار الأمم الماضية، وهذا الصنف من المعارف ذكره القرآن في غير ما آية، فصححت الشريعة منها ما هو صحيح وزادت عليه، وهناك معارف أخرى معروفة عن العرب منها ما هو باطل بأجمعه أو أكثره كعلم العيافة والزجر والكهانة وخط الرمل والضرب بالحصى والطيرة، فأبطلت الشريعة من ذلك الباطل ونهت عنه، وكان للعرب شيء من الطب لا على ما عند الأوائل المأخوذ من تجارب الأميين غير مبني على علوم الطبيعة التي يقررها الأقدمون، وعلى ذلك المساق جاء في الشريعة، ومن معارف العرب التفنن في علم البلاغة والخوض في وجوه الفصاحة، وقد جاءهم القرآن بما عجزهم في هذا المجال...إلخ". محمد عابدَ الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط9(2009م)، ص545.

(2) أنظر: المرجع نفسه، ص545، الجابري، القرآن والعلوم الكونية، جريدة الإتحاد، ركن وجهة نظر، العدد 10600- 25 جمادى الأولى-13 يونيو 2004م نقلا عن خالد كبير علال، الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومؤلفات عابد الجابري، ص 102 وما بعدها.

كل ما قاله الجابري عن إنكار الإعجاز العلمي في القرآن يعتبر حججا واهية، فعدم اكتشاف المسلمين للحقائق العلمية في القرآن واكتشاف الغرب لها ليس نقصا في كتاب الله، ولكنه تقصير المسلمين وعجزهم في ميدان العلوم، ولذلك لم يستطيعوا قراءة آيات الإعجاز العلمي بعيون الكشوف العلمية المعاصرة، وهذا القول ليس على إطلاقه، فمن علماء المسلمين من استطاع أن يكتشف كثيرا من الحقائق العلمية في القرآن أو على الأقل يربط بينها وبين إشارات القرآن إليها، وأما كون النظريات والكشوف العلمية تتغير ويعتريها الخطأ فليس مبررا أن نقول بعدم وجود الإعجاز العلمي في القرآن، فالخطأ في النظرية العلمية لا في القرآن نفسه، وقد تحقق بالدليل القاطع ألوهية القرآن وصحته وأنه لا يوجد فيه أي خطأ أو تناقض، وينبغي التنبيه إلى أن الإفراط في استخدام الإعجاز العلمي دون ضوابط محددة هو المرفوض، وأما كون القرآن كتاب هداية وبيان للناس وأنه ليس كتاب علم، فهذا أيضا ليس تبريرا صائبا لإنكار الإعجاز العلمي فيه، فالإيمان و الهداية في الإسلام تُبنى على اليقين واليقين يُكتسب بمعرفة قدرة الله وحكمته، ولا يتوصل الإنسان إلى كسب هذا اليقين إلا بالنظر في خلق الله، والنظر البسيط السطحي لا يعطي للإنسان شيئا، فلم يبق إلا النظر العلمي الذي يهز وجدان الإنسان، ويريه روعة الصانع، وهذا النوع من النظر هو الذي حثت عليه كثير من آيات القرآن وحوَت إشارات علمية لطيفة، فالإعجاز العلمي جاء في كتاب الله لتقوية الإيمانَ في القلوب، فهو وسيلة من وسائل معرفة الله تعالى، وادعاء الجابري بأن القرآن حين يحث على النظر في ملكوت السموات والأرض يحرك كوامن النفس بطرح سؤال مفاده من خلق هذا؟، وليس كيف حدث هذا؟، يعد مغالطة واضحة، فالقرآن في غير ما آية يدعوا الإنسان أن يبحث عن كيفية الخلق والحدوث، قال تعالى: ﴿ أَفَلَمْ يَنظُرُوٓاْ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَٰهَا وَزَيَّنَّٰهَا وَمَا لَهَا مِن فُرُوجٍ ﴾[سورة ق/6]، وقال: ﴿ أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾ وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿١٨﴾ وَإِلَى ٱلْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿١٩﴾ وَإِلَى ٱلْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴾[الغاشية/17، 18، 19، 20]، فاللفظ "كيف" كُرّر في سورة الغاشية أربع مرات فهو دعوة ملحة من الله للإنسان أن يفكر في كيفية الحدوث وتشكل النظام الدقيق الذي يتحكم في الوجود بقدرة الله.

والخطأ في فهم المعنى العلمي الذي تدل عليه الآيات القرآنية والتعسف في التفسير العلمي لها ليس مبررا آخر في اعتراضات الجابري على إنكار الإعجاز العلمي، فوجود التأويلات الضعيفة لا

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان: 03332678957)

يقدح في الأصل، وكل علم من العلوم فيه ثوابت وحقائق، وفيه قطعيات وظنيات، والإعجاز العلمي ليس بدعا من هذه العلوم.

ومن الأمثلة التطبيقية على ذلك عند الجابري إنكاره لمعجزة انشقاق القمر[1]، التي يرجعها إلى أمرين اثنين، الأول: هو أن القرآن الكريم يُعتبر في حد ذاته معجزة للنبي صلى الله عليه وسلّم، ولا يحتاج إلى معجزات مادية، وقد طلبها المشركون مرارا كي يؤمنوا، ولكن طلبهم جوبه بالرفض، والأمر الثاني في إنكار معجزة انشقاق القمر هو وجود روايات مختلفة ومتضاربة في التراث الإسّلامي، منها ما يقول أن المقصود بالانشقاق هو حدوث خسوف عظيم في القمر، ومنها ما يقول إن معنى الانشقاق هو الانكشاف والظهور، ومنها من يقول بانشقاق القمر صراحة إلى نصفين وقد رآه الناس، وهذه الروايات وغيرها التي أوردها الجابري اعتبرها تراثا من حقنا، بل من واجبنا أن نختار ما نريد من الروايات شرط أن لا تتعارض مع الفهم الذي ينسجم مع مبادئ العقل ومعطيات العلم في عصرنا [2].

ودليل الجابري في أن النبي- عليه السلام- ليس له معجزات حسية غير القرآن الكريم، هو استناده إلى ظاهر النصوص والدلالات القرآنية، وهو فهم جزئي ناقص منها قوله تعالى: ﴿ وَقَالُواْ لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡهِ ءَايَٰتٌ مِّن رَّبِّهِۦۚ قُلۡ إِنَّمَا ٱلۡأٓيَٰتُ عِندَ ٱللَّهِ وَإِنَّمَآ أَنَا۠ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ۝٥٠ أَوَ لَمۡ يَكۡفِهِمۡ أَنَّآ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ يُتۡلَىٰ عَلَيۡهِمۡۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَرَحۡمَةً وَذِكۡرَىٰ لِقَوۡمٍ يُؤۡمِنُونَ﴾[العنكبوت/50، 51]، وقد علّق على هذه الآية فقال:" وواضح أننا هنا أمام إغلاق نهائي لمسألة إمكانية تخصيص خاتم النبيين والمرسلين بمعجزة من جنس ما طلبت به قريش "[3]، والحق أن الجابري من هذه الآيات ومثيلاتها قام باستنتاج تعسّفي من جانبين، الأول: أنه لم يكلف نفسه عناء العودة إلى السنّة الشّريفة والأحاديث الحسنة والصحيحة منها التي تثبت أن للنبي- صلى الله عليه وسلم- معجزات حسية غير

---

(1) الجابري ينكر انشقاق القمر معتمدا في ذلك على قراءة أقوال العلماء والمفسرين، وقراءته تفتقد إلى الحس النقدي الدقيق، فحين أورد قول من فسّر آية القمر بمعنى اقتربت السّاعة وسينشق القمر في المستقبل قال : إن حجتهم في ذلك إذا انشق القمر فعلا رآه الناس في أماكن مختلفة فهو لم ينشق بعد، وهناك روايات تقول إن المسافرين خارج مكة رأوا انشقاق القمر، ولم يتطرّق إليها الجابري ، لأنه لم يكلّف نفسه عناء في مناقشة القول الذي أورده لو كان فعلا يحلل الرّوايات وفق معطيات العقل الصحيح والعلوم المعاصرة، فقد ذكر عدد من الباحثين أن مجلة الإنسان التي تصدر في الأسيتانة قديما ترجمت مقالا عن صحفي أجنبي جاء فيها: "أنه عُثِر على بناء في الصين كُتِب عليه أنه بُني في عام انشقاق القمر ".عبد المجيد العرجاوي، دلائل النبوة الخاتمة، دار وحي القلم دمشق ،ط1(1432هـ-2011م)، ص154.

(2) أنظر: الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم،ج1، ص 187 وما بعدها .

(3) المرجع نفسه، ص188.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

القرآن الكريم، وهو في كتاباته يعود إلى السيرة والسنة النبوية بشكل مقبول في مقام الاستشهاد على أفكاره وتوجّهاته.

والجانب الثاني يتمثل في فهمه للآيات القرآنية التي ترد على مطالب وإلحاح أهل مكة، وهم يطلبون دليلا حسيا ومعجزات مادية ليؤمنوا بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم، ولكن بشيء قليل من التأمل في الآيات التي وضعها الجابري لإنكار المعجزات الحسية نتوصل إلى ما يلي:

- طلب الكفار للآيات والمعجزات ليس لغرض الإيمان واطمئنان القلب، بل يطلبونها تحديا وعنادا، وكان توضيح القرآن لمرادهم بقوله: ﴿ وَإِن يَرَوۡاْ كُلَّ ءَايَةٖ لَّا يُؤۡمِنُواْ بِهَاۚ ﴾[الأنعام/25]، فلو أرادوا الإيمان حقا لكفاهم القرآن معجزة.
- عدم استجابة الله تعالى لطلبهم هو إثبات لبشرية الرّسول صلى الله عليه وسلم، وأنه لا يملك من الأمر شيئا، ولكن الفاعل الحقيقي هو الله تعالى القائل: ﴿ قُلۡ سُبۡحَانَ رَبِّي هَلۡ كُنتُ إِلَّا بَشَرٗا رَّسُولٗا ﴾[الإسراء/93]، فلو استجاب لكل طلباتهم لألّهوه كما ألّه النّصارى عيسى بن مريم عليه السلام.

ونريدُ أن نناقش الجابري في معجزة انشقاق القمر مبينين من ذلك منهجهم الانتقائي الذي لا يقوم على الموضوعية العلمية التي طالما تحدثوا عنها، فالآية واضحة في ذلك بقول الله تعالى: ﴿ ٱقۡتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلۡقَمَرُ ﴾[القمر/1]، وفي شأن هذه المعجزة الخارقة التي حدثت في زمن النبي- صلى الله عليه وسلم- ينقل بن كثير الاتفاق بين العلماء على أن القمر انشق في زمن النبي عليه السلام وكان إحدى المعجزات الباهرات[1]، والنصوص الصحيحة الصريحة الدالة على وقوع هذه المعجزة كثيرة منها ما روي عن عبد الله رضي الله عنه قال: انشق القمر ونحن مع النبي صلى الله عليه وسلم بمنى فقال" اشهدوا، وذهبت فرقة نحو الجبل"[2]، وروى

(1) ابن كثير، تفسير ابن كثير، ج7، ص472.
(2) أخرجه البخاري، كتاب مناقب الأنصار، باب انشقاق القمر، ج2، ص528، رقم3869، مسلم، صحيح مسلم، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب انشقاق القمر، ج2، ص1289، رقم2800.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں(ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

أنس بن مالك- رضي الله عنه-"أن أهل مكة سألوا رسول الله- صلى الله عليه وسلم- أن يريهم آية فأراهم القمر شقتين حتى رأوا حراء بينهما "[1].

والمشكلة عند الجابري تتمثل في كيفية الانشقاق فهو يرى أن القمر لم ينشق انشقاقا فعليا وما حدث لم يكن من قبيل خرق العادة، والتعليل البسيط الذي يقدمه الجابري على هذا النص هو أن القرآن أغلق في وجوه كفار مكة باب الإجابة وقابلهم بالرفض الصريح، ودليله يعتبر تعميما تعسفيا، لأن رفض القرآن لمطالب قريش ليس على إطلاقه، فلا مانع عقلا وحسا أن يستجيب لبعض مطالبهم ليقيم الحجة عليهم أمام أنفسهم وأمام الناس، وليقطع طمع المسلمين في إسلامهم، قال تعالى: ﴿ أَفَتَطْمَعُونَ أَن يُؤْمِنُواْ لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ... ﴾[البقرة/75]،

والذي رجحه الجابري لنفسه في معجزة انشقاق القمر هو أنه لم ينشق، ولكن ما حدث كان خسوفا فقط، وبنى رأيه بعد استعراض أقوال موجودة في كتب التفسير منها أن القمر سينشق عند قيام السّاعة، والماضي أُريد به المستقبل، واعتبر ذلك قول الجمهور، ومن الأقوال التي ذكرها: أن انشقاق القمر بمعنى وضوح الأمر وهو مثال تضربه العرب للشيء إذا كان واضحا [2].

وهذه الأقوال المُوجودة في كتب التفسير التي اعتمد عليها الجابري لتأسيس فكرته عن الإعجاز القرآني وأنه لا توجد معجزات حسية في القرآن الكريم، نتساءل هل أصاب الجابري في رأيه أم لا ؟.

نرى أن تأسيس الجابري لهذا الرأي لا يستقيم لأن النص الصحيح الذي يتحدث عن كيفية انشقاق القمر يتعارض مع ما ذهب إليه، وترك النصوص الصحيحة والميل إلى أقوال الرجال هو منهج غير علمي دقيق، والنص الصحيح يقدم على أي قول، وهذا من أبسط القواعد الإسلامية والبديهيات المتبعة، ومن النصوص التي تثبت أن القمر انشق فعلا وليس كسوفا ما رواه البخاري عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: "أن أهل مكة سألوا رسول الله- صلى الله عليه وسلم- أن يريهم آية فأراهم القمر شقين حتى رأوا حراء بينهما"[3] ، وفي النصوص الصحيحة زيادة بيان وتوضيح لكيفية انشقاق القمر، فعن عبد الله بن مسعود قال: "انشق القمر على عهد رسول الله -

(1) أخرجه البخاري، كتاب مناقب الأنصار، باب انشقاق القمر، ج2، ص528، رقم3868، مسلم، صحيح مسلم، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب انشقاق القمر، ج2، ص1290، رقم 2802.

(2) أنظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج9 ، ص91، الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ص188.

(3) سبق تخريجه.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

صلى الله عليه وسلم- فِلقتين، فستر الجبل فِلقة وكانت فِلقة فوق الجبل، فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم- اللهم اشهد"[1]، فهذا قول صريح في أن القمر قد انشق نصفين انشقاقا حقيقيا حتى تباعد نصفاه، نصف دون الجبل ونصف خلفه، ودون الصحيح من الأحاديث الشيء الكثير الذي يفصل كيفية انشقاق القمر ورؤية الناس له خارج مكة، فالرؤية لم تكن مقتصرة على أهل مكة فحسب بل رآه المسافرون أيضا، ويعلق القرطبي على ترجيح القول بالانشقاق الفعلي للقمر فيقول:" وقد ثبت بنقل الآحاد العدول أن القمر انشق بمكة، وهو ظاهر التنزيل، ولا يلزم أن يستوي الناس فيها؛ لأنها كانت آية ليلية [2].

ورأي الجابري جانب الصواب أيضا من الناحية العلمية الفلكية المعاصرة، وهي رد قوي أيضا عليه، خاصة وأنه يقول بصراحة في معرض حديثه عن انشقاق القمر: "بل من واجبنا أن نختار منها ما لا يتعارض مع الفهم الذي ينسجم مع مبادئ العقل ومعطيات العلم في عصرنا "[3]، لكنه ترك ما أوجب على نفسه لصالح خلفيات فكرية محددة، فمعطيات العلم في عصرنا تقول وتثبت أن القمر قد انشق فعلا إلى نصفين في وقت من الأوقات في الزمن الماضي[4].

والمعجزة الثانية التي تحدث عنها الجابري هي معجزة الإسراء والمعراج، وقد قال بأن المعراج لم يذكر في القرآن الكريم والذي ورد هو الإسراء[5]، فإذا قصد بالمعراج اللفظ فهذا

---

(1) أخرجه مسلم، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب انشقاق القمر، ج2، ص1290، رقم 2800.

(2) أنظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج9، ص 91.

(3) محمد عابد الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، ج1، ص 188.

(4) اكتشف العلماء حديثا وجود دلائل فلكية تؤيد معجزة انشقاق القمر، فقد نشرت وكالة الفضاء الأمريكية ناسا صورا لسطح القمر ظهرت عليه شقوق طويلة تمتد آلاف الكيلومترات على سطحه، وقد ذكر الدكتور زغلول النجار في محاضرة له عن انشقاق القمر أن شابا بريطانيا عرّف نفسه بأنه داوود موسى فيكتور ثم قام وقال: وأنا أبحث عن الأديان أهداني شاب مسلم ترجمة لمعاني القرآن الكريم وأخذتها إلى البيت وشكرته عليها، وحين فتحت الترجمة كانت أول سورة أطلع عليها هي سورة القمر، فقرأت آية : ﴿ ٱقۡتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلۡقَمَرُ ﴾[القمر/ 1]، فقلت هل يعقل هذا الكلام؟،هل يمكن أن ينشق القمر ويعود ويلتحم؟، وأي قدرة تصنع ذلك؟، ولكن الله تعالى يعلم مدى إخلاصي في البحث عن الحقيقة، فأجلسني ربي أمام التلفاز البريطاني، وكان هناك حوار يدور بين معلق بريطاني وثلاثة من علماء الفضاء الأمريكان، فكان المذيع البريطاني يعاتب هؤلاء على الإنفاق الشديد على رحلات الفضاء في الوقت الذي تمتلئ الأرض بمشاكل الجوع والفقر والمرض والتخلف، قال: مئة ألف مليون دولار أمريكي كي تضعوا العلم الأمريكي على سطح القمر! فقالوا: لا، لم يكن الهدف مجرد وضع العلم، كنا ندرس التركيب الداخلي لسطح القمر، لقد وجدنا حقيقة لو أنفقنا أضعاف هذا المال لإقناع الناس بها ما صدّقنا بها أحد، فقال ما هذه الحقيقة ؟، فقالوا : وجدنا القمر انشق في يوم من الأيام ثم التحم، قال: كيف علمتم هذا؟، فقالوا : وجدنا حزاما من الصخور المتحولة يقطع القمر من سطحه إلى جوفه.فاستشرنا علماء الجيولوجيا فقالوا لا يمكن أن يكون قد حدث هذا إلا إذا انشق القمر والتحم، فقفزت من على الكرسي وقلت : معجزة تحدث لمحمد قبل 1400 عام يسخر الله الأمريكان لينفقوا أكثر من مئة ألف مليون دولار ليثبتوا للمسلمين ذلك، إذا هذا الدين الإسلامي على حق، فرجعت إلى سورة القمر فكانت مدخلي إلى قبول الإسلام دينا. عبد المجيد العرجاوي، دلائل النبوة الخاتمة، ص 151 و153.

(5) أنظر: الجابري، مدخل إلى دراسة القرآن الكريم، ج1، ص 189.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

صحيح، ولكنه إذا قصد بالمعراج الحدث فقد أخطأ، لأن الله تعالى تحدث عن هذه المعجزة في سورة النجم فقال: ﴿ وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴿١٣﴾ عِندَ سِدْرَةِ ٱلْمُنتَهَىٰ ﴿١٤﴾ عِندَهَا جَنَّةُ ٱلْمَأْوَىٰٓ ﴿١٥﴾ إِذْ يَغْشَى ٱلسِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ ﴿١٦﴾ مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ ﴿١٧﴾ لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ ءَايَٰتِ رَبِّهِ ٱلْكُبْرَىٰٓ ﴾[النجم/13، 14، 15، 16، 17، 18]، ومن اللطائف القرآنية أن المعراج ذكر في سورة النجم، والنجم إشارة إلى العلو والارتفاع، فالنبي- صلى الله عليه وسلم- علا وارتفع في هذه الليلة حتى كأن النجوم بالنسبة لعلوه قد هوت ونزلت فبعد عنها بعدا سحيقا.

والجابري يذكر أقوال العلماء في الإسراء، هل كان في اليقظة أم في المنام، ويرى أن الظاهر حدوثه في المنام، وقد عزّز الجابري رأيه بقول المشركين للنبي عليه السلام: ﴿ أَوْ تَرْقَىٰ فِى ٱلسَّمَآءِ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَٰبًا نَّقْرَؤُهُۥ ﴾[الإسراء/93] فكان ردّ القرآن عليهم : ﴿ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا ﴾[الإسراء/93][1] ، وفي مسألة المعراج يرى الجابري بأنه كان بالروح لأنه لو كان بالجسد سيطرح عدة قضايا منها مسألة الرؤية، فإذا كان المعراج بالجسد فسيرى الرسول- صلى الله عليه وسلم- ربه رؤية بصرية، وهذا لا يمكن إلا مع الأجسام والله منزه عن الجسمية[2]، ونستطيع الرد على الجابري بأن الرؤية بالعين حقيقة لذات الله تعالى لا تعني تحيزه أو تجسيمه، وقد أخبر الله أن المؤمنين يرون ربهم يوم القيامة، قال تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾[القيامة/22،23]، فالله تعالى متعال عن المكان والزمان، فإذا قلنا إنه جاز عقلا و نصا أن يرى المؤمنون ربهم دون إثبات الجسمية والجهة لله، فنقول أيضا إنه يجوز أن يرى النبي- صلى الله عليه وسلم- ربه يقظة عند سدرة المنتهى حيث تتبدل قوانين الرؤية والسمع، وهو أمر ممكن في حق الله تعالى باعتبار قدرته المطلقة، والجابري إضافة إلى هذا لم يذكر اختلاف العلماء في مسألة الرؤية، هل كانت بالبصر أم بالقلب؟، حيث إنه لم يشر إلى الاختلاف،

---

(1)أنظر: المرجع السابق، ص189.

(2) أنظر: المرجع نفسه، ص190.

الشيء الذي يبين منهج الحداثيين في الدراسات الإسلامية الذي هو منهج انتقائي، يختار من النصوص والأقوال ما يخدم رأيه وتوجهه، ولو كانت النصوص ضعيفة أو موضوعة.

و ما تمسّك به الجابري من إنكار المعراج بناء على استحالة الرؤية البصرية لله، فلا علاقة بين المعراج والرؤية، ولا دخل للرؤية في إبطال المعراج، فالصحيح من الروايات وأقوال العلماء أن النبي- صلى الله عليه وسلم- لم ير ربه ليلة المعراج، فعن عبد الله بن عباس قال: ﴿ مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ ﴾[النجم/11]، ﴿ وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴾[النجم/13]، قال:" رآه بفؤاده مرتين"[1]، وعن أبي ذر- رضي الله عنه- قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم: هل رأيت ربك، قال: "نور أنى أراه"[2] وفي رواية " رأيت نورا".

وفي مسألة الإسراء بالروح دون الجسد فإن أوّل كتاب في التاريخ الإسلامي ينقل هذا الرأي هو كتاب بن إسحاق في السيرة النبوية حيث يذهب إلى أن النبي- صلى الله عليه وسلم- أُسري بروحه دون جسده معتمدا في ذلك على بعض الروايات الواهية، منها قول عائشة رضي الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما فقد جسده ليلة أسري، ولكن الله أسرى بروحه، والإسراء كما هو معلوم وقع قبيل الهجرة وعائشة في ذلك الوقت كانت صغيرة جدا ولم يدخل بها رسول الله - صلى الله عليه وسلم- إلا في المدينة، والنبي عليه السلام أسري به في بيت أم هانئ، فهذا القول بهذا الاعتبار لا يركن إليه ولا يسلم به دون نقده ودراسته، وأما ما نقله بن إسحاق من قول معاوية، فإن معاوية كان في ذلك الوقت مشركا ولا عبرة بقوله[3]، وقد ناقش الإمام بن جرير الطبري قول بن إسحاق وأتى عليه وبيّن بطلانه، فالإسراء لو كان بالروح فلماذا وقع اللجاج والتكذيب من قبل المشركين؟، وكانت الحادثة فتنة على الناس حتى ارتد عن الإسلام ضعاف النفوس، فلو كانت رؤية منامية ما فتنت الناس، لأن الرجل البسيط يرى في منامه ما يمزّق النواميس ويخرق العادات، فلماذا لا يرى النبي مثله في المنام أو أكثر، والأمر الآخر هو الدلالة القرآنية، فالقرآن تحدث عن الإسراء في قوله تعالى: ﴿ سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا ﴾[الإسراء/1]، ولم يقل بروح عبده،

(1) أخرجه مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب معنى قول الله عز و جل" ولقد رآه نزلة أخرى"، ج1 ، ص94، رقم 176.
(2) أخرجه مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب في قوله عليه السلام: "نور أنى أراه"، ج1، ص 96، رقم 178.
(3)أنظر: أبو المجد أحمد، نظرة جديدة إلى معجزة الإسراء، دار البعث، قسنطينة، الجزائر، (1407هـ، 1987م)، ص26وما بعدها.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

وكلمة العبد تطلق على الروح والجسد مجتمعين، ولا يصار إلى المجاز إلا إذا تعذر حمل اللفظ على حقيقته، ولا تعذر في هذا لأن قدرة الله مطلقة لا تُحدّ ولا تُرد [1].

ثم جاء بعد الإمام الطبري المفسّر الكبير فخر الدين الرازي، وزاد دليلا محسوسا تبين من خلاله أن الإسراء كان بالجسد، والدليل هو قدرة الرجل الذي عنده علم من الكتاب أنِ يحضر عرش ملكة سبأ من اليمن إلى فلسطين في أقل من لمح البصر، فقدرة بشر على عمل كبير كهذا إذا قيست بقدرة الله المطلقة فهي لا شيء بالنسبة إليها، فتكون قدرة الله على الإسراء بنبيه- صلى الله عليهٍ وسلمّ- من الهيّن واليسير عليه والممكن في قدرته[2].

والتأمل العميق في القول أن الإسراء كان بالروح يصطدم مع أبسط البديهيات عند المسلم وهي إيمانه بالله تعالى، ذلك الإيمان الذي يجعله منقادا لله وحده نفعا ودفعا، ورغبا ورهبا وحبا، وكذلك لا لشيء إلا لأنه رب عليم خالق قادر[3].

إنكار الإعجاز العلمي في القرآن الكريم يهدف من خلاله المنكرون إلى إلحاق القرآن بالكتب المقدسة، وإعطائه صفة البشرية ومن ثُمَّ التاريخية، وإذا كنا لا نلمس هذه الغاية في مؤلفات الجابري على سبيل المثال، فإن أركون يكشف عن نتائجه العلمية المتمثلة في ضرورة إلحاق تطبيق المنهج التاريخي على القرآن كما طبق على التوراة والإنجيل للوصول إلى نفس النتائج التي توصلت إليها الدراسات التاريخية للكتب المقدسة، فهو يدّعي وجود مؤثرات خارجية في القصص القرآني جاءته من مصادر موثوقة وصحيحة هي التوراة، وبالتالي ينبغي إدانة الأخطاء والتشويهات والإلغاءات والإضافات التي ينبغي أن توجد في النسخة القرآنية بالقياس إلى النسخة التوراتية[4]، وحتى تتحقق التسوية بين التوراة والقرآن، وأنهما مليئان بالأخطاء و التناقضات فلا سبيل إلى هذا سوى إثارة أكبر عدد من الشّبه و محاولة إنكار أكبر قدر من الحقائق التي تثبت صحة القرآن ومصدره الإلهي ومنها الإعجاز العلمي، وقد تحامل أركون على الطبيب الفرنسي موريس بوكاي[5] في كتابه دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة ووصف دراساته

---

(1) أنظر: الطبري، جامع البيان، ج14، ص446.
(2) أنظر: فخر الدين الرازي ، مفاتيح الغيب، ج20 ، ص 150.
(3) أنظر: أبو المجد أحمد ، نظرة جديدة إلى معجزة الإسراء ، ص 44.
(4) أنظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي، قراءة علمية، ص 143.
(5) قال خالد كبير علال :" تبين لي من دراستي لكتاب موريس بوكاي وموقف أركون منه أن هذا الأخير – أي أركون – أدان بوكاي وعمله؛ لأنه أدرك أن عمله هو عمل خطير جدا، يهدم مشروعه ومشروع شيوخه المستشرقين ويقوّضهما من الأساس

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان: 03332678957)

بأنها تلاعبات وهمية تهدف إلى إثبات أن كل الاكتشافات العلمية توجد في القرآن الكريم[1]، وللأمانة العلمية فإن أركون لا ينكر الإعجاز العلمي في القرآن الكريم إنكارا كليا، وعدم إنكاره يرجع إلى قوة الإشارات وكثرة الآيات التي تتحدث عن حقائق علمية في البحار والجبال والأفلاك وغيرها، وقد تحدث العلماء المسلمون وغير المسلمين بشكل موسع عن الإعجاز العلمي الذي كان سببا في هداية العديد منهم والدخول في الإسلام، فما هو المنهج الذي سيخطّه أركون للخروَج من هذا المأزق الذي قد ينسف مشروعه الذي يقرأ في ضوئه القرآن؟.

يلّخص كل هذا في قوله:" إن القرآن تماما كالتوراة يقدم بعض المعلومات الأوّلية العديدة والدقيقة قليلا أو كثيرا، والتي تنتسب إلى كُلٍ من هذه العلوم المذكورة، لكن هذا لا يعني أبدا بأن كل اكتشافات العلم الحديث كان قد نص عليها سابقا في القرآن، كما تحاول أن توهم بذلك الأدبيات الإسلامية التبريرية والتبجيلية المعاصرة[2]، إن هذا خطأ يجب أن يدان فورا"[3]، فهو إذن يعترف بوجود معلومات أولية ودقيقة تقل أو تكثر في القرآن في مجال العلوم الطبيعية والإنسانية، وإذا كان يعترف بوجود الإعجاز العلمي في القرآن فلماذا يتحامل على موريس بوكاي؟، يظهر أن تحامله عليه يعود إلى ما يراه أركون من توسيع بوكاي لدائرة الإعجاز العلمي، واستخدامه كوسيلة يُثبت من خلالها صحة القرآن وإلهية مصدره، ومن خلال كتب أركون وآرائه يتبين أنه لا يحبذ هذا الأسلوب في إثبات صحة القرآن، ويصفه في غير موضع من كتبه بالدراسات التبجيلية، و يتحامل على بوكاي أيضا لأنه لا يسوي بين القرآن والكتب المقدسة، فكل جهد أركون يهدف إلى التسوية بين القرآن والكتب المقدسة، فالنتائج التي توصلت إليها الدراسات في نقد الكتب المقدسة ينبغي حسب رأيه أن تكون نفسها في القرآن، فإذا تبين تحريف الكتب المقدسة ووجود فاصل بين التنزيل والتدوين، وحَوَت الكثير من الأخطاء والتناقضات وصيغت بلغة بشرية وتضمّنت تاريخية الحكم

تقويضا ، فأركون منذ أكثر من ثلاثين سنة والمستشرقون منذ أكثر من قرنين من الزّمن، وهم يعملون كلهم على هدم الإسلام والتشكيك في مصداقيته وتسويته بالتوراة و الأناجيل، والزعم بأنه نسخة مشوهة منهما، ثم يأتي عالم فرنسي حر يدرس الكتب المقدسة على ضوء المعارف الحديثة، ويثبت بالأدلة الدّامغة أن القرآن لا يمكن أن يكون كلام بشر من جهة، ويثبت بالأدلة القاطعة أن التوراة والأناجيل الحالية لا يمكن أن تكون كلام الله بسبب كثرة الأخطاء والتناقضات التي تحويها من جهة أخرى، فعمل كهذا لا يمكن أن يتقبله أركون ولا شيوخه فكان لا بد من تشويهه وتقزيمه واحتوائه" .خالد كبير علال، الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون وعابد الجابري ، ص83،84.

(1) أنظر: محمد أركون، الفكر الاسلامي، نقد واجتهاد، ص260.

(2) ما يدعيه أركون غير صحيح، فعلماء الأمة لا يقولون إطلاقا بأن كل الحقائق العلمية المكتشفة موجودة في القرآن الكريم بكل جلاء ووضوح، وإنما يتحدثون عن بعضها فقط، وفي الغالب يقولون إن القرآن يشير إليها فقط ولا يتناولها صراحة.

(3) أنظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي، ص 199

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

والتشريع، فالقرآن نفسه ينبغي أن تنطبق عليه نتائج وأوصاف الكتب السابقة لأنه جزء منها؛ أي هو من الأديان التوحيدية الثلاثة.

ونستنتج أن الموقف من الإعجاز العلمي ينقسم إلى قسمين: القسم الأول هو إنكار كلي لوجوده كما رأينا ذلك عند الجابري بناء على اعتراضات واهية، وهو ينكر الإعجاز العلمي ليفرق بين التراث والحداثة، و القرآن من التراث والكشوف العلمية من الحداثة، فلا بد من الفصل والقطيعة بينهما.

والقسم الثاني لا ينكر الإعجاز العلمي بشكل كامل كما رأينا مع أركون، ولكنه يسوّي بينه وبين الكتب المقدسة في ذلك ليجعل منه وسيلة وأدلة له لا عليه لإثبات ما يصبوا إليه، فكأنه من عدم إنكاره للإعجاز العلمي للقرآن يريد أن يستبق ردا عليه وهو أن القرآن الذي حوى كثيراء من الحقائق العلمية هو كتاب معجز إلهي المصدر محفوظ حفظا دقيقا حال النزول والتدوين، ولا يوجد فاصل زمني بين التنزيل والتدوين، فيرد أركون: أليست التوراة والإنجيل تحوي حقائق علمية وكثيرة وفيها السّمة البشرية في التدوين؟، إذن لا يُعتد بالإعجاز العلمي ولا يمكن اعتباره دالاّ على ما تدعيه الإسلاميات التبجيلية من قداسة القرآن وصحته المطلقة، وعدم وجود فاصل بين التنزيل والتدوين.

وأما نصر حامد أبو زيد فلم يتطرّق إلى الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، ولكنه تحدّث عن الإعجاز بمعناه العام على طريقة المتكلّمين، وقد استعرض رأي المعتزلة في مسألة الإعجاز الذي يقول بالصرفة، وهي أن الإعجاز يوجد خارج النص وليس داخله، ويعلّق أبو زيد على رأي المعتزلة بأن الإعجاز كامن في الإرادة الإلهية وليس في البناء اللغوي للنص، فلا يوجد فرق بين الكلام الإلهي والكلام البشري من حيث اللغة[1]، ثم يتطرّق إلى رأي الأشاعرة القائل بأن الإعجاز في نظم القرآن وانسجام بنائه اللغوي؛ أي أن الإعجاز في داخل النص وبنيته وليس خارجا عنه، وأن القرآن بطبيعة نظمه يختلف عن نظام اللغة البشرية، ولم يكتف أبو زيد بعرض رأي الأشاعرة كما عرض رأي المعتزلة وتفاعل معه، بل هاجم الأشاعرة وناقشهم في رأيهم، واعتبره غامضا ولا يكشف عن حقيقة الإعجاز في القرآن، وأما دليل الصرفة الذي هو دليل العجز يظل دائما

---

[1] أنظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص164 وما بعدها.

ومستمرا عبر العصور[1]، ويستطرد أبو زيد في مسألة الإعجاز مناقشا مفهوم الفصاحة عند المعتزلة حيث يحددون للفصاحة ثلاثة أبعاد في التركيب اللغوي وهي الإبدال، والمقصود به اختيار كلمة معينة من بين كلمات أخرى، والبعد الثاني هو الموقع الذي يختص بالتقديم والتأخير، والبعد الثالث هو الإعراب الذي يختص بالموقع النحوي للكلمة في عبارة بعينها[2] وإذا كانت الفصاحة تتعلق بإعجاز القرآن فإن نصر حامد أبا زيد يتناول هذا الموضوع من قبيل التسوية بيَن النص القرآني والنصوص البشرية الأخرى، فالنصوص اللغوية البشرية تتضمن الأبعاد الثلاثة للفصاحة، ولا شك أنها فصيحة، فهي تتقاطع مع القرآن مع تفوّق القرآن في ذلك، وهذا ما عبّر عنه صراحة أبو زيد في قوله: "إن حصر الفصاحة في الوجوه الثلاثة السابقة ليس إلا محاولة من جانب المعتزلة لحصر الإعجاز في قوانين يمكن اكتشافها والعلم بها، وهذه القوانين قوانين لغوية يشارك فيها النص غيره من النصوص من جهة، ولكنه يتفوّق عليها في استثمار نفس القوانين من جُهة أخرى"[3].

وخلاصة مطلب إنكار الجانب العلمي في القرآن الكريم هي أن أصحاب المنهج التاريخي يتحدثون عن إعجاز القرآن عموما والإعجاز العلمي خصوصا من أجل الوصول إلى أن النص القرآني ذو طبيعة بشرية من جهة وذو طبيعة ميثية من جهة ثانية، وهذا تناقض، فكيف يمكن الجمع بين كون القرآن ميثيا ومتعاليا عن الشروط المادية، وكونه نصا تاريخيا ذو طبيعة مادية بشرية؟، والتناقض سمة من سمات المنهج التاريخي في دراسة القرآن الكريم.

ولو سايرنا أصحاب المنهج التاريخي فيما يريدون الوصول إليه من نتائج بناء على إنكارهم للجانب العلمي في القرآن الكريم لارتد ذلك عليهم فإزالة الصفة الإلهية عن القرآن وإعطاؤه الصفة البشرية هو تقرير للجانب العلمي في القرآن من منظورهم المادي؛ لأن الحقائق العلمية من زاوية المنهج التاريخي ذات طبيعة مادية بشرية، فالقرآن بهذا التوصيف يصير قابلا لاحتواء الحقائق العلمية، والأمثلة الثلاثة التي أشرنا إليها بيّنت ذلك، فالجابري أنكر صراحة وجود الإعجاز العلمي في القرآن، وأركون أثبته ليس تقديرا وإعجابا بالقرآن، ولكنه أثبته انطلاقا من التعليل الذي قدّمناه، وأما نصر حامد أبو زيد فلم يتحدّث عن الإعجاز العلمي وتحدّث عن الإعجاز

---

(1) المرجع السابق، ص167وما بعدها.
(2) أنظر: المرجع نفسه، ص175.
(3)المرجع نفسه، ص176.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

بمعناه العام، وكان كلام أبي زيد واضحا و صريحا في تحديد الغاية من وراء الحديث عن موضوع الإعجاز والمتمثل في إثبات البعد التاريخي والثقافي للقرآن الكريم، فقد طرح سؤالا مفاده لماذا كان الوحي الإسلامي في حد ذاته معجزة خلافا لحالات الوحي السابقة التي احتاج فيها الوحي إلى معجزة ودليل خارجي يؤكد صدقه؟، أجاب عن هذا السؤال من خلال علاقة النص بالثقافة، فالمعجزة التي هي دليل الوحي لا يجب- حسب أبي زيد- أن تفارق حدود الإطار الذي تتميّز به الثقافة التي نزل فيها الوحي[1].

المطـــلب الثاني:

إلحاق القرآن الكريم بالكتب المقدسة.

من النتائج التي توصل إليها المنهج التاريخي في دراسة القرآن الكريم إلحاقه بالكتب المقدسة؛ أي أن النتائج التي توصلوا إليها في دراسة الكتب المقدسة من كونها محرفة وذات لغة بشرية غير معجزة، وتجسدت في التاريخ، فهي ذات طبيعة تاريخية تكشف عن حقبة زمنية معينة، هذه النتائج هي التي توصلوا إليها بدراسة القرآن عن طريق المنهج التاريخي، وهي نتائج خاطئة لاعتبارات كثيرة منها التطبيقات العشوائية والإسقاطات الخاطئة التي قاموا بها.

نتكلم الآن بشيء من الإيجاز عن نظرة علماء الغرب إلى التوراة والإنجيل والمنهج التاريخي المعتمد في نقد النصوص والنتائج التي توصّلوا إليها، فالدراسات المنهجية الغربية الحديثة التي وضعت التوراة الحالية على محك النقد والتمحيص والموازنة، وصلت إلى نتائج يقينية جازمة مؤداها أن كتب التوراة والأناجيل أو ما يطلق عليه بالعهد القديم والعهد الجديد ليست وحيا من عند الله تعالى، وليست من وضع موسى وعيسى عليهما السلام، وإنما ألفها من جاء بعدهما بزمن طويل، ومؤلفُ الكتب المقدسة مجهول لا يُعرَفُ حاله[2]، واجتهد العلماء الغربيون في البحث عن المصادر التي أخذ منها المؤلفون المجهولون مادّة هذه الأسفار، وتوصلوا بعد دراسة وتمحيص إلى أن الكتب المقدسة مادّتها من كتب الديّانة الوثنية القديمة ، فأخذت هذه الأفكار و نسبت في التوراة و الإنجيل إلى موسى وعيسى، وتوجد مصادر أخرى استخدمت في كتابة التوراة هي من خرافات وأساطير الأمم القديمة، والأمر نفسه بالنسبة للأناجيل، فما كتبه المصريون القدامى عن آلهتهم وما كتبه الهنود والبوذيون وما كتبه اليونانيون والرومانيون عن آلهتهم، وما يتعلق بها من

---

(1) أنظر: المرجع السابق، ص156.

(2) أنظر: عبد الوهاب طويلة، الكتب المقدسة في ميزان التوثيق، دار السلام، مصر، ط2(1422هـ- 2002م)، ص88، 89.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

التثليث والصلب تجسد في الأناجيل النصرانية، مما يعني أن مادة الأناجيل أخذت من الكتب الوثنية القديمة[1].

ويقر كثير من علماء الكنيسة بوجود المصادر الوثنية في الكتب المقدسة، وذلك من خلال نقد الكتاب المقدس ومن هؤلاء باروخ سبينوزا[2]، الذي توصل بعد جهود طويلة إلى نتائج يقينية تجزم بأن الأسفار ليست وحيا من عند الله، وإنما هي من وضع مؤلفين كثيرين مجهولين استقوا مادتها من الكتب الوثنية القديمة، وقامت دراسته على منهجية تاريخية تتمثل في نقد سند الكتب المقدسة ومتنها فأقر بانقطاع سندها تماما، وأنها لا تنسب بأي حال من الأحوال إلى موسى أو عيسى أو حتى إلى أي من حواريي المسيح عليه السلام، وأما متنها فهو في غاية النكارة والشذوذ والتناقض والرّكاكة، فلا يعقل أن يكون كلام نبي فما بالك أن يكون كلام الله، ومن هنا جزم يقينا أنها ليست وحيا من عند الله[3].

ومن أقدم الدراسات النقدية للتوراة ما قام به الحبر اليهودي صاحب مكانة علمية راقية وهو ابن عزرا الغرناطي[4] الذي توفي في غرناطة سنة 562هـ، ثم تعاقبت بعده الدراسات النقدية إلى أن قامت حركة واسعة في الغرب بدراسة ونقد الكتب المقدسة في القرن السابع عشر، ومن أهم علماء الغرب في هذه الفترة الذين كانوا امتدادا لابن عزرا الفيلسوف باروخ سبينوزا الذي قام بشرح الفكر النقدي للحبر بن عزرا؛ حيث ساق أقواله الغامضة والمبهمة جدا، ولجأ ابن عزرا إلى الأسلوب المعقد المبهم خوفا من بطش الأحبار به أو ملاحقتهم له، ثم قام سبينوزا بشرح الأقوال شرحا مفصلا وواضحا، فتبين من شرحه خطأ نسبة الأسفار الخمسة إلى موسى، وتتلخص نتائج دراسة سبينوزا للكتاب المقدس في:

---

[1] أنظر: محمد عبد الله الشرقاوي، الإيمان حقيقته وأثره في النفس والمجتمع أصوله وفروعه مقتضياته ونواقضه، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط2(1410هـ - 1990م)، ص235 وما بعدها.

[2] فيلسوف هولندي ولد سنة1632م، درس فلسفة ديكارت، وحكم فلاسفة القرن السابع عشر بكفره، كتب عدة مؤلفات فلسفية وسياسية. أنظر: أ.س.رابوبيرت، مبادئ الفلسفة، ص216، 217.

[3] أنظر: المرجع السابق، ص 235 وما بعدها.

[4] يرى محمد عبد الله الشرقاوي وهو واثق فيما يذهب إليه أن ابن عزرا ما كان له أن يقدح في سند التوراة لولا اطلاعه على ما كتب ابن حزم في الأندلس، كما أن ابن عزرا كان قنطرة إلى جانب الحبر اليهودي المغربي الفاسي سليمان بن مليخ الذي نشر تفسيره للعهد القديم سنة 961هـ في القسطنطينية، وقد انتقل بواسطتهما فكر ابن حزم النقدي إلى سبينوزا نفسه، وتأثّر به سبينوزا تأثّرا عميقا، وعليه فإن سبينوزا ليس رائدا في مجال نقد الكتاب المقدس نقدا علميا منهجيا يعتمد على دراسة النصوص ذاتها، لكنه سُبق بكثير من الأئمة الأعلام كابن حزم والجويني والقرطبي وغيرهم من علماء مقارنة الأديان المسلمين أو من المهتدين إلى الإسلام من علماء اليهود والنصارى كالحسن بن أيوب والسموأل يحيى المغربي والحسن بن سعيد الاسكندراني، ومنه فإن قول سبينوزا أن ابن عزرا هو أول من اكتشف خطأ نسبة الأسفار إلى موسى عليه السلام، فإن كان يقصد أنه أوّل باحث يكتشف ذلك على الإطلاق، فكلامه غير صحيح ولا يعتمد على أسس علمية، وذلك أن ابن عزرا قد عاش في الأندلس وتوفي بها سنة 562هـ؛ أي بعد مئة سنة من وفاة ابن حزم عالم الأندلس وابن حزم قد أفاض في هذه المسألة ودرسها بتوسع في كتابه (الفصل في الملل والأهواء والنحل)، أنظر: المرجع نفسه، ص238، 239.

أ -أن موسى عليه السلام لم يكتب هذه الأسفار التي ينسبها اليهود إليه.

ب -أن مؤلف الأسفار شخص عاش بعد موسى بزمن طويل جدا.

ج - أن موسى عليه السلام كتب سفرا مختلفا عن هذه الأسفار الخمسة المعروفة الآن[1].

و يدل على عدم كتابة التوراة الحالية في عهد موسى- عليه السلام- جملة من الأمور أهمها:

أ- أشارت الأسفار الخمسة إلى وقائع لم تحدث إلا بعد موسى عليه السلام يقينا وجعلته الأسفار شريكا في صناعتها، وهذا لا يستقيم في العقل، بل يستحيل أن يعيش موسى - واقعة من الوقائع بعد وفاته بزمن طويل.

ب-توراة موسى الحقيقية التي كانت في وقته لم تكن بهذا الحجم، ولكنها كانت أصغر بكثير من الأسفار الخمسة المعروفة، وقد اعترفت الأسفار الحالية أن توراة موسى كانت في الحجم صغيرة.

جـ- أسلوب صياغة الأسفار الحالية يُجزم بأن موسى- عليه السلام- لم يكن واضعا لها، فما فيها من الرّكاكة والخلط وسوء استخدام الضمائر وإسنادها، والتعليق على نص الرواية وشرحها، يُعطي للقارئ إحساسا قويا أنها ليست كلام نبي من أنبياء الله، هو من أولي العزم من الرسل.

د- تشير أسفار التوراة إلى أسماء أماكن لم تُعرف بأسمائها إلا بعد موت موسى عليه السلام بزمن طويل، ولم يكن ذلك على سبيل التنبؤ الإعجازي لموسى، ولكن كان على سبيل القصص الرّوائي[2].

هـ- وفي بحث سبينوزا الدقيق ودراسته للتوراة فإنه توصّل طبقا للإشارات التي تحويها الأسفار الحالية أن موسى كتب بنفسه عن الرّب سِفرا يسمى سِفْر حروب الرب ويحتوي على قصة الحرب مع العماليق، كما أشار إلى أن موسى كتب سفرا آخر يسمى سفر العهد، قرأه موسى أمام الإسرائيليين عندما عقدوا عهدا مع الرب، وهناك أيضا ذكر لسفر يسمى " توراة الرب" أو "توراة الله" ثم شرح موسى الشّرائع التي سنّها وأخذ ميثاقا على بني إسرائيل أن يظلوا خاضعين للشريعة.

---

[1] أنظر: المرجع السابق، ص238، 239.

[2] المرجع نفسه، ص242 وما بعدها.

ويستنتج سبينوزا في النهاية أن الأسفار التي كتبها موسى قد فُقِدت تماما، ولا يوجد شيء منها بين الأسفار الخمسة الحالية، وفي الوقت نفسه يرى أن سفر التثنية الحالي هو السفر الوحيد الذي يمكن نسبة محتواه إلى موسى لأنه يتحدث عن الشريعة التي شرحها موسى لبني إسرائيل، ويتضمن جملة من الوصايا الأخلاقية والآداب التي لا ريب فيها أنها بقية من وحي وآثار النبوة[1].

وما يقال عن العهد القديم المتمثل في التوراة يقال أيضا عن العهد الجديد المتمثل في الإنجيل، فمتن الإنجيل الأصلي اختلط بالتاريخ المسيحي، ولذلك حرّف بالزيادات والإلحاقات الكثيرة، فالنص الأصلي بهذا الإختلاط يكون قد فُقد، والأناجيل الموجودة الآن تحوي روايات صادقة وأخرى كاذبة، ويقال إن المسيحيين في القرن الثاني للميلاد بدلوا أناجيلهم ثلاث أو أربع مرات بحيث يقال إن مضامينها أيضا قد تبدلت[2].

وأما ابن حزم فقد سبق ابن عزرا و سبينوزا وغيرهما من علماء الغرب قديما وحديثا الذين طبقوا مناهج متعددة، ومنها المنهج التاريخي الذي أثبتوا بواسطته تحريف الكتاب المقدس، إن ابن حزم في كتابه القيم" الفصل في الملل والأهواء والنحل" تناول الكتاب المقدس بالدراسة وطبق عليه المنهجية التاريخية، وأثبت قبل علماء الغرب زيفه وتحريفه، و منهجيته قامت على دراسة السند والمتن، وهما محوران أساسيان في الدراسات التاريخية لأي نص سواء كان بشريا أم إلهيا، وأما عن سند الكتاب المقدس فقد درسه باستفاضة في التوراة والإنجيل، ونكتفي بإشارة سريعة إلى رؤيته لسند إنجيل النصارى، فبعد حديثه عن أن الأناجيل ليست وحيا من عند الله، وإنما هي تدوين لمرحلة تاريخية قام به أربعة من تلاميذ المسيح في ورقات قليلة بعد رفعه بمدة زمنية، وتحدث ابن حزم بعد ذلك عن قلة أتباع المسيح الذين لم يتجاوز عددهم مائة وعشرين فردا، وما تعرضوا له من الاضطهاد لسنوات طويلة جعلتهم يخفون معتقدهم ولا يظهرونه للناس[3]، وبقيت النصرانية على هذا الحال إلى أن تنصر الملك قسطنطين[4]، فظهر النصارى وكشفوا دينهم[1]،

---

[1]أنظر: المرجع السابق، ص242 وما بعدها.

[2]أنظر: رحمة الله بن خليل الهندي، إظهار الحق، تحقيق أبو عبد الرحمان عادل بن سعد، دار ابن الهيثم، القاهرة، مصر، ط1(1426هـ، 2005م)، ج1، ص192، 193.

[3]تحاول الدراسات الحداثية العربية كما هو عند أركون مثلا أن تختلق وتوجد في عملية جمع القرآن الكريم نفس الظروف الاجتماعية والسياسية التي ألفت فيها الأناجيل على وجه الخصوص ومرت بها النصرانية على وجه العموم، وهذا كي يتسنى لهم التسوية على الأقل من هذا الجانب، وهو ما يتيح لهم في النهاية تطبيق نتائج الكتاب المقدس على القرآن الكريم.

[4]هو قسطنطين بن قسطس أحد قياصرة الروم تزوج من هيلانة النصرانية، اعتنق النصرانية وكرسها كدين رسمي للدولة الرومانية في مجمع نيقيه سنة 325م. أنظر: محمد مختار ضرار المفتي، إظهار الحق في الأديان والفرق وأبرز التيارات والحركات المعاصرة، دار الإسراء للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط2(2004م)، ص72.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان: 03332678957)

ومن الاستعراض التاريخي لمسيرة المسيحية يتوصل ابن حزم إلى استحالة صحة النقل المتصل عند النصارى، وذلك للاضطهاد الذي مورس على دعوة المسيح بقوة السيف و لجوء أتباعه إلى إخفاء معتقدهم، وعدم قدرتهم على حماية دين المسيح ومنع تبديله، إضافة إلى ذلك فقد استطاع مدلسون محتالون أظهروا النصرانية أن يدخلوا من الضلال في دين عيسى ما أحبوا، ويناقش ابن حزم النصارى أيضا في المعجزات التي ينسبونها إلى كتاب الأناجيل الأربعة، وقد اعتبرها أكذوبات موضوعة لها وجود فيما تدعيه اليهود لأحبارهم، وما تدعيه طوائف من المسلمين لقوم صالحين، وتعد أكذوبات لأن سندها لا يصح فالذي نقل تلك المعجزات لا يقوم بكلامه حجة ولا يوجد برهان سمعي ولا عقلي يصدقه، فهو ينقل ما لا يدري[(2)].

ومن أمثلة دراسة ابن حزم لمتن الكتاب المقدس تطرقه إلى قول المسيح عليه السلام الذي قال:" من قال شيئا في ابن الإنسان يغفر له، ومن سب روح القدس لا يغفر له"، وهذه الكلمة تبطل دعوى النصارى في كون عيسى هو روح القدس نفسه، لأن نص كلام المسيح هنا يبين أنهما شيئان متغايران، فإذا كان المسيح هو ابن الإنسان فليس هو روح القدس أصلا بنص كلامه، وإن كان عيسى هو روح القدس فليس هو ابن الإنسان كذلك أيضا، ولئن كان ابن الإنسان هو روح القدس فقد كذب المسيح، لأنه فرق بينهما فجعل أحدهما يغفر لمن سبه، والآخر لا يغفر لمن سبه[(3)]، وفي هذا المثال تظهر منهجية ابن حزم في دراسة متن الكتاب المقدس، فهو يقوم بالكشف عن التناقضات الموجودة فيه، ويبين كيف يناقض بعضه بعضا، فالاختلاف الموجود فيه اختلاف تناقض وتضاد، ولا يمكن الجمع بينهما بأي حال، فلو كان الكتاب المقدس وحيا من عند الله أو كلام نبي معصوم ما تناقض إلى هذا الحد العجيب، وأثناء متابعتنا للأمثلة التي أوردها ابن حزم في الفصل اتضح لنا تركيزه على الإختلال والتناقض كطريق من طرق إثبات تحريف الكتاب المقدس.

إن ما تم التوصل إليه من نتائج فيما يتعلق بالكتب المقدسة جعل بعض المفكرين العرب من العلمانيين والحداثيين يحاولون تطبيق المنهج التاريخي على القرآن كما طبق على التوراة والإنجيل للوصول إلى نفس النتائج التي توصلت إليها الدراسات التاريخية للكتب المقدسة، وهم يسقطون في تناقض صارخ حين يتمسكون بالمنهج التاريخي كآلية إجرائية صارمة للوصول إلى الحقيقة،

---

(1) أنظر: ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر، عبد الرحمان عميرة، دار الجيل، بيروت، لبنان، دت ،دط، ج1، ص13وما بعدها.

(2) أنظر: المصدر نفسه، ج1، ص17،18.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص153.

ويشيدون بهذا المنهج وغيره من المناهج على أنها ثمرة الرقي والتحضر الإنساني، وفي المقابل يتحدّثون عن نسبية المعرفة التاريخية، فالربط بين الماضي والحاضر ينتهي حتما إلى النسبية؛ لأن كل معلومة ملونة بدواعي وأغراض الحاضر، فالمؤرخ ليس حرا بل هو عبد خاضع لحاضره[1]، والتاريخ ينظرون إليه أيضا على أنه تجربة معرفية، والتجربة المعرفية تعني الذاتية، وطالما أشار المؤرخون إلى وجود ارتباط بين التاريخ والسياسة والفكر والعمل، فيدرس التاريخ بهدف تبرير الإصلاح، وهذا برهان على نسبية المعرفة التاريخية، فالفاعل في حقل التاريخ يذكر وقائع الماضي كي يستعين بها على تحقيق أغراضه، فكبار المؤرخين كانوا رجال تاريخ بمعنى مزدوج، فهم رجال سياسة ورجال دراسة ذاكرين للتاريخ ومؤثرين فيه، فلا يوجد مؤرخ محترف لم يحاول أن يلعب دورا سياسيا[2].

ودعاة المنهج التاريخي المعاصر يرون وجود مؤثرات خارجية في القصص القرآني جاءته من مصادر موثوقة وصحيحة كالتوراة والإنجيل، ولا يكتفون بدعوى وجود تأثيرات الكتب المقدسة في القرآن، بل إنهم يعتبرون التراث البشري عموما قبل الإسلام في الجزيرة العربية وما حولها قد أثر في الدين الجديد، حيث استطاع الإسلام أن يبلور ذلك كله و يصوغه بطريقة دينية، ومن الأمثلة على ذلك الحج الذي كان عادة عربية قديمة فوقعت عليه عملية الاستيلاء، وقدم في صورة شعائر الدين الخاتم[3]، وحتى تتحقق التسوية بين التوراة والقرآن وأنهما مليئان بالأخطاء و التناقضات فلا سبيل إلى هذا سوى إثارة أكبر عدد من الشّبه و محاولة إنكار أكبر قدر من الحقائق التي تثبت صحة القرآن ومصدره الإلهي، ومن النصوص الصريحة في التسوية بين القرآن والتوراة قول أركون:" إن القرآن تماما كالتوراة يقدم بعض المعلومات الأولية العديدة والدقيقة قليلا أو كثيرا، والتي تنتسب إلى كل من هذه العلوم المذكورة، لكن هذا لا يعني أبدا بأن كل اكتشافات العلم الحديث كان قد نص عليها سابقا في القرآن، كما تحاول أن توهم بذلك الأدبيات الإسلامية التبريرية والتبجيلية المعاصرة. إن هذا خطأ يجب أن يدان فورا"[4]، وكلامه واضح في تسويته بين القرآن والتوراة، وهذه التسوية تنطلق من خلفيته الأيديولوجية التي كثيرا ما يتهم بها المسلمين وأنهم أصحاب نزعة أيديولوجية وليسوا أصحاب نزعة علمية، ولذلك يضربون سياجا على كثير

---

[1] أنظر: عبد الله العروي، مفهوم التاريخ، ص39.
[2] أنظر: المرجع نفسه، ص45.
[3] أنظر: أركون ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص141، 142.
[4] أنظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص199.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

من الحقائق الإسلامية ويمنعون أنفسهم وغيرهم من التفكير فيها وإعادة قراءتها قراءة نقدية، فالأيديولوجية الدينية هي التي كرّست جمود المسلمين وعدم تحررهم الفكري والمنهجي، ولكن ما اتهم به أركون الإسلاميات الكلاسيكية وقع فيه بشكل واضح، ولم يقتصر الأمر عليه فأكثر الحداثيين- إن لم نقل كلهم- وقعوا في أيديولوجية تغريبية لم يستطيعوا الانفكاك منها، فهم يفكرون وينظّرون من خلفية فكرية تستمد قوتها ونشاطها من المدرسة الاستشرافية الغربية بمختلف فروعها وتوجهاتها، فحين يقرر أركون التسوية بين التوراة والإنجيل بهذه السرعة نتساءل هل قام بدراسة علمية دقيقة كدراسة سبينوزا وابن عزرا؟، أم أنها نتيجة بلا بحث وقياس بلا علة؟، فجهده إذا ينصب إلى التسوية بين القرآن والكتب المقدسة، فالنتائج التي توصلت إليها الدراسات في نقد الكتب المقدسة ينبغي- حسب رأيه-أن تكون نفسها في القرآن، فإذا تبين تحريف الكتب المقدسة ووجود فاصل زمني بين التنزيل والتدوين وحَوَت الكثير من الأخطاء والتناقضات وصيغت بلغة بشرُية وتضمّنت تاريخية الحكم والتشريع، فالقرآن نفسه تنطبق عليه نتائج وأوصاف الكتب السابقة لأنه جزء منها؛ أي هو من الأديان التوحيدية الثلاثة.

وللتوضيح أكثر لمنهج إسقاط نتائج الكتاب المقدس على القرآن الكريم نضيف نموذجا آخر كنموذج الاختلاف في تاريخ التدوين في الكتاب المقدس ومحاولة الإيهام أن القرآن أيضا اختلف في ذلك، والنموذج الثاني هو نموذج الأخطاء الموجودة في الكتاب المقدس والقرآن الكريم معا كما يزعمون.

الكتاب المقدس مليء بالأخطاء والتناقضات لأنه ليس وحيا من عند الله، وإنما هو تأليف بشري، ولذلك كثرت فيه الأخطاء، ومن الأخطاء التي يحويها هذا الكتاب أن الأراميين انهزموا أمام الإسرائيليين وقتل منهم أربعون ألفا من المشاة، وفي موضع آخر يقول الكتاب المقدس هلك أربعون ألف فارس، وهذا الخطأ الذي لا يمكن بواسطته الجمع بين النصين يدل على تشوش فكر المؤلفين، وعدم التمييز بين الفرسان والمشاة، وهو خطأ يضع الرب موضع الإتهام لكونه مصدر الإلهام والوحي الذي لم يعرف الفرق بين الفرسان والمشاة[1].

وهذا النوع من الأخطاء الموجودة في الكتاب المقدس التي لم يستطع علماء اليهود والنصارى إنكارها أمام قوة الحجج واعتراف كثير من علمائهم بالتحريف الذي طال كتبهم، فبعد

---

[1] أنظر: أحمد ديدات، هل الكتاب المقدس كلام الله؟، ترجمة نورة أحمد النومان، دار الزيتونة للإعلام والنشر، ط5(1986م)، ص56.

التسليم إلى حد ما بوجود الأخطاء والتناقضات والتحريفات في كتبهم ذهبوا يسوّقونها ويسقطونها على القرآن الكريم، فالمستشرق نولدكه في دراسته التاريخية للقرآن كأنه يتحدث عن الكتاب المقدس، فيزعم أن القرآن مليء بالأخطاء اللغوية وأخطاء في المحتوى، ويستشهد بأقوال شاذة وضعيفة مروية عن عائشة وعثمان، ويقدم تعليلات واهية على الأخطاء التي يتخيلها، ومن هذه التعليلات أن كتّاب المصحف كانوا لا يجيدون الكتابة، كما أن الكتابة بالمداد كان لها دور في تكريس الأخطاء، فكلمة "ووصى" كُتبت خطأ حين سقط المداد بين الواو الثانية والصاد فقُرأت "وقضى"، وفي قوله تعالى: " إِنْ هَٰذَانِ لَسَاحِرَانِ "{طه/63}، يقول نولدكه بأن هذا خطأ لغوي والصواب "إن هذين"[1]، والمثال الذي قدّمه وحكم عليه بالخطأ لم يقم بدراسته دراسة علمية، ولم يتتبّعه في ضوء اللسان العربي، فقراءة "إن هذان" هي قراءة الجمهور وأكثر القراء على عكس قراءة "إن هذين"، وأكثر القراء قرأوا بالنون المشدّدة، وقليل منهم قرأ بسكون النون على أنها مخففة من المشدّدة، وذكر العلماء في ارتفاع الاسم بعد "إنّ" ومخالفته للقاعدة المشهورة ستة أقوال، أهمها أن الحرف "إنّ" المشدّدة تأتي في اللسان العربي بمعنى "نعم"، فهي في هذا الموضع حرف جواب، ومنها أن ارتفاع الاسم بعد "إن" هي لغة كنانة، وهي لغة من اللغات العربية الفصيحة، والتنوع في التعبير القرآني من دلائل الإعجاز وأفانين الكلام[2]، وأما القول بوجود خطأ في كتابة المصحف فهذا من التغفل الذي لا يُلتفت إليه، وما روي من وجود اللحن في القرآن على لسان عثمان وعائشة فهو ضعيف الإسناد، وما كتب المسلمون المصاحف إلا من حفظهم، فالحفظ هو الأصل، فلو كان الخطأ موجودا في المصاحف لماذا لا يقرأ المسلمون الربا والصلاة والزكاة بالواو؛ لأنها في المصاحف ثبّتت فيها الواو؟[3]، فما ذهب إليه إذا نولدكه يعتبر تسرعا في إصدار الأحكام دون دراسة علمية موضوعية، وهو أيضا محاولة لإسقاط ما في الكتاب المقدس من أخطاء وتناقضات على القرآن الكريم.

---

(1) أنظر: نولدكه، تاريخ القرآن، ص443وما بعدها.

(2) أنظر: محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس 1984م، ج16، ص250 وما بعدها.

(3)أنظر: المرجع نفسه، ج16، ص254.

المطلب الثالث:

القول بالفصل بين التنزيل والتدوين.

من النتائج الخطيرة التي توصل إليها المنهج التاريخي في دراسته لمسألة جمع القرآن الكريم القول بوجود فاصل زمني بين التنزيل والتدوين، وهذه النتيجة توصلوا إليها أثناء دراستهم للكتب المقدسة، وسبق أن أشرنا إلى أنهم توصلوا إلى نتيجة عامة وهي إلحاق القرآن الكريم بالكتب المقدسة، وهذه النتيجة العامة أفرزت نتائج جزئية عديدة من أهمها وجود فاصل زمني بين التنزيل والتدوين، ولخطورة هذه النتيجة أردنا أن نفردها بالدراسة في مطلب مستقل.

من الذين أكثروا القول بوجود فاصل زمني بين التنزيل والتدوين محمد أركون، وقوله هو تطبيق على القرآن الكريم لما وجده في الكتب المقدسة فقال: "إنّ الشهادة - شهادة الصحابة لزمن الوحي- مورست أولا، كما كان قد لاحظ جيدا ابن تيمية على مستوى النقل الشفهي للكلام الموُحى وعلى مستوى الحكايات المتعلقة بتأسيس الأمة، ثم مورست في وقت ثان متأخر قليلا أو كثيرا عن الحدث التأسيسي الأكبر، حدث الوحي، من سبعين إلى مئة سنة فيما يخص الأناجيل، وثلاثون سنة حسب التراث المعروف فيما يخص القرآن، أقول مورست على مستوى النقل المكتوب"[1]، وما يقوله أركون عن وجود فاصل زمني في القرآن بين النقل الشفوي والنقل المكتوب كلام مردود بالأدلة التي ذكرناها، والقارئ لما يقوله أركون عن المدة الزمنية بين الشفوي والمكتوب يجد تعارضا في قوله، فتارة يقول أن المدة بين التنزيل والتدوين هي ثلاثون سنة، وتارة يعتبر المدة الفاصلة هي بضع سنوات، والبضع من ثلاث إلى تسع سنين [2]، وقد يعتبر البعض أن أركون أخطأ في حساب المدة الزمنية بين التنزيل والتدوين أو أنه يتعمّد هذا للتشكيك في تاريخ المرويات، ومن ثَمّ التشكيك في التراث الإسلامي المكتوب، غير أن القول القريب إلى الصواب في تعدد التواريخ الفاصلة بين التنزيل والتدوين عند أركون وبناء على كلامه السابق، يعود إلى التسوية المطلقة بين القرآن والأناجيل فهو ينظر إلى القرآن بنفس النظرة التي ينظر بها إلى الأناجيل، فالأناجيل الأربع اختُلِف في تاريخ تدوينها، فهو حين وضع أكثر من تاريخ لتدوين القرآن يريد أن

---

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص173.

(2) أنظر: أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ص190، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص173.

يقول بأن القرآن اختُلف في تاريخ تدوينه كما اختلف في تاريخ تدوين الأناجيل، فإنجيل متّى[1] على سبيل المثال اختلف في تاريخ تدوينه على تسعة أقوال وهي 37م أو 38م أو41م أو43م أو 48م أو61م أو 62م أو63م أو 64م[2].

ولرد نتيجة المنهج التاريخي المتمثلة في وجود فاصل زمني بين التنزيل والتدوين نقول إن الصحابة لم يقتصروا على حفظ القرآن في الصدور فقط رغم قوة ذاكرتهم وكثرة تلاوتهم ومذاكرتهم للقرآن، فقد أضافوا إلى ذلك تثبيته كتابة بما تيسّر عندهم من الأدوات البسيطة، فإذا نزل شيء من القرآن فإنه في الوقت نفسه يُحفظ ويكتب في مجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكل من كتب شيئا من القرآن يأخذه معه ويحتفظ به في بيته، وكان لرسول الله- صلى الله عليه وسلم- عدد كثير من الصحابة يكتبون الوحي، فقد يحضر جميعهم ويكتبون ما نزل، ويغيب الغالبية وتكتب القلة أو العكس، والثابت في الأحاديث الصحيحة كما ذكرنا في الباب الأول أن أغلب كُتَّاب الوَحي لم يجمعوه كتابة كله في صحائفهم في عهد النبي- صلى الله عليه وسلّم- بل الذين قدّر الله أن يكتبوا كل ما نزل عن رسول الله لا يتعدّى عددهم الأربعة، وقلة من يسّر الله لهم جمع القرآن كله، ولم يتحقق لإخوانهم الآخرين، وله أسباب موضوعية منها صعوبة ملازمة النبي- صلى الله عليه وسلم- في الليل والنهار، وفي الحل و الترحال طيلة هذه المدة الطويلة التي كان ينزل فيها الوحي، ومنها اشتغال كتّابِ الوحي بأمور معاشهم؛ فكل واحد منهم يُيَمِّمُ وجهه شطر مقصده الذي يعتاش منه، ومنها كثرة أسفارهم وتنقلاتهم، ففي غير ما مرة يبعث النبي- صلى الله عليه وسلم- كتّاب وحيه في سرية من السرايا أو مهمة من المهمات فيقضي فيها أياما وشهورا بعيدا عن النبي- صلى الله عليه وسلم- فإذا عاد إلى المدينة وجد خيرا كثيرا قد فاته.

نقل ابن كثير أن عدد الذين قُتلوا في معركة اليمامة من القرّاء سنة 11 هـ نحو 500 رجل، والذين قتلوا قبل ذلك في حادثة بئر معونة زمن النبي- صلى الله عليه وسلم- نحو 70 رجلا [3]، فهؤلاء وغيرهم كانوا متخصصين في القرآن الكريم حفظا وفهما وتدريسا، ومن غير الممكن أن تتم عملية الإقراء والقرآن ليس مكتوبا ومدونا في الصحائف في عهد النبي صلى الله عليه وسلم،

---

[1] كان جامعا للضرائب لحساب الدولة الرومانية في فلسطين، واختاره المسيح ليكون تلميذا له، كتب إنجيله باللغة العبرية أو السريانية، واختلف على أقوال كثيرة في تاريخ تدوينه وحياته مجهولة. أنظر: محمد مختار ضرار المفتي، إظهار الحق في الأديان و الفرق، ص83.

[2] أنظر: محمد أبو زهرة، محاضرات في النصرانية، شركة الشهاب، الجزائر، دط، ص 117.

[3] أنظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج4، ص51، ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد سلامة، دار طيبة، ط2 (1420هـ- 1990م) ،ج1، ص26، ذكر 70 في البداية والنهاية، و500 في التفسير.

ومن أقوى الآثار الدّالة على ذلك حديث جمع القرآن في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه، والذي قام به زيد بن ثابت ولم يجد أواخر سورة براءة إلاّ مع أبي خزيمة الأنصاري، وفُسّر فقد الآيتين بفقد المكتوب[1]، فهناك حالتان فقط لم يكتب فيهما ما نزل من القرآن إلا كاتب واحد وهو ابن أبي خزيمة الذي كتب أواخر سورة التوبة، وخزيمة الأنصاري الذي كتب الآية الثالثة والعشرين من سورة الأحزاب ولم يكتبها غيره، وأما الآيات الأخرى فقد كتبها في زمن النبي عليه الصلاة والسلام اثنان فأكثر.

وتدوين القرآن في السطور هو الذي يعتمد عليه المنهج التاريخي من أجل اختراق النص القرآني ووضع العقل أمام مجموعة من الشّبهات والمغالطات، وأبرزها الإصرار في كتبهم على وجود فاصل زمني بين النزول والجمع، فالمستشرق جيفري آرثر محقق كتاب المصاحف للإمام ابن أبي داوود في مقدمته للكتاب يتوصل إلى جملة من النتائج منها ادعاؤه أن النبي- صلىّ الله عليه وسلم- قُبض ولم يُجمع القرآن في شيء من الصحف، وأما الرأي الذي يقول إن القرآن جُمع كله في حياة النبي- صلى الله عليه وسلم- في صحف وأوراق، وكان مرتبا كما هو الآن في سوره وآياته فهو قول لا يقبله المستشرقون الذين يجعلون أساس بحثهم في علوم القرآن هو كتاب تاريخ القرآن لنولدكه، ويحاول جيفري آرثر أن يقيم دليلا على دعواه يتمثل ذلك في خوف أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب بعد يوم اليمامة من ذهاب القرآن بقتل القراء، فلو كان قد جُمع القرآن وكُتب لما كانت هناك علة لخوفهما [2].

وما ذهب إليه جيفري آرثر تحامل صريح على القرآن الكريم يكتشفه من له أدنى ثقافة شرعية، فهو يتبنى منهجَ الإنكار الكلي للحقائق وللنصوص، وهذه سمة تتجلى واضحة في الدراسات التاريخية خاصة المتعلقة منها بالقرآن الكريم، فالنصوص الصحيحة الواضحة الدلالة التي تتحدث عن جمعِ القرآن كله في حياة النبي- صلى الله عليه وسلم- كثيرة مبثوثة في كتب الأحاديث والسير والتاريخ، وأما دليله في دعواه فهو متهافت، لأن أبا بكر الصديق وفق الحديث الصحيح في جمعه للقرآن كان يقوم على شاهدين هما المحفوظ والمكتوب، فلا يُقبل أحدهما دون وجود الآخر، وأما الخوف فإنه ناتج عن أمرين مهمين، الأول أن الحفظ في الصدور هو الأصل، وأما تدوين القرآن في مصحف واحد فكان رضي الله عنه يهدف من خلاله إلى تيسير تلاوته و

---

[1] أنظر: ابن حجر، فتح الباري، ج 9، ص15.

[2] أنظر: مقدمة كتاب المصاحف لابن أبي داوود، ص105.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

حفظه مرتبا، ليعوض بالقرآن المكتوب ما نقص من الصدور الحافظة له والتي قُتلت في معركة اليمامة.

و الثاني هو الخوف من ضياع الصحف الموجودة عند القراء، فالقرآن المكتوب في عهده - صلى الله عليه وسلم- يوجد بَداهة عند من يقرأه ويحفظه، فإذا مات القراء قل الحفظ، وتعرض المكتوب الموجود عندهم في بيوتهم إلى خطر الزوال والتدمير، فسارع أبو بكر إلى جمعه.

وأركون في كثير من محاضراته وندواته التي يشارك فيها ينسب إلى الإمام الزركشي القول بأن القرآن لم يدوّن منه في حياة النبي صلى الله عليه وسلم إلا بعض السور[1]، والقول ليس للزركشي في الأصل وإنما ينقله في كتاب البرهان وينسبه إلى الحاكم، حيث يعلق هذا الأخير؛ أي الحاكم عن حديث زيد بن ثابت قال: " كنا عند رسول الله - صلى الله عليه وسلم - نؤلف القرآن من الرّقاع"[2]، قال الحاكم: "وفيه البيان الواضح أن جمع القرآن لم يكن مرّة واحدة ، فقد جُمع بعُضه بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم، ثم جمع بحضرة الصديق، والجمع الثالث وهو ترتيب السور كان في خلافة عثمان"[3]، وقول الحاكم بتمامه كما هو في البرهان إذا انتهى عند لفظ عثمان لا يصرح فيه أن المقصود هو جمع الكتابة ولكنه جمع الترتيب والتبويب للسور والآيات، ففي عهد النبي عليه السلام كُتب كله مع وجود بعض المحاولات لجمعه كما هو الشأن في مصحف ابن مسعود وأبي بن كعب ،وفي عهد أبي بكر تم جمعه بطريقة رسمية، وفي عهد عثمان جمع مرتبا حسب السور مثلما هو عندنا الآن.

ولكن تركيز أركون وغيره على مثل هذه المرويات يكشف عن الصفات السلبية في منهجهم التاريخي في دراسة القرآن الكريم، فكثيرا ما يعتمدون على صفة النفي والانتقائية؛ حيث يجمعون بين المصطلحين فينفون جميع الروايات الصحيحة أو الحسنة المتعلقة بموضوع ما كموضوع جمع القرآن، وينتقون روايةً ضعيفة أو مكذوبة أو صحيحة لكنها حمالة أوجه فيلوون عنقها كما يريدون ويبنون عليها نتائج مغلوطة، وإذا اعتبرنا الإعتماد على كلام الحاكم في المستدرك صريحا في دلالته على نفي التدوين في عهد النبوة، فإن الإصرار على وجود فاصل بين التنزيل والتدوين، ليس منهجا علميا، ولا يُسوّغ لأحد أن يأخذ قولا لبناء النتائج عليه من غير دراسة صحيحة له في

---

(1) أنظر: الحسن العباقي، القرآن الكريم والقراءة الحداثية، ص147.

(2) سبق تخريجه.

(3) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص237، 238.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان: 03332678957)

السياق العام الذي جاء فيه، وما يُعوّل عليه أركون ويبشر به لا يقف لحظة في وجه الصرامة العلمية، وهو الذي كثيرا ما يرفع هذا الشعار في دراساته وكتاباته، فنقول :

أ- قول الحاكم ترده الأحاديث التي سبق ذكرها، والتي تبين بصحيح الرواية وصريح الدلالة أن القرآن الكريم كُتِب كله في عهد النبي صلى الله عليه وسلم، والأخذ بقول كائن من كان إذا كان يخالف صحيح الروايات والآثار ليس مقبولا من الناحية العلمية.

ب- المتأمل في كلام الحاكم يجد أنه لا يقصد بجمع القرآن التدوين، وإنما يقصد جمع أكبر عدد من الآيات والسور مع بعضها في مؤلف واحد كما أشرنا إلى ذلك قبل قليل، و القول بهذا المعنى صحيح، فالقرآن لم يُجمع في عهد النبي- صلى الله عليه وسلم- في مصحف واحد لأسباب كثيرة منها:

أ- أن القرآن لم ينزل مرة واحدة و إنما نزل مفرقا ولا يمكن جمعه قبل أن يكتمل نزوله.

ب- ترتيب الآيات والسور لم يكن على حسب النزول، فلو كان كذلك لسهل جمعه في المصحف فما ينزل من القرآن يكتب بعد الذي نزل قبله، ولكن نزول الآيات والسور أمر توقيفي من عند الله تعالى، فقد تنزل بعض الآيات في أواخر الوحي ويكون ترتيبها في أوائل السور، فلو كتب القرآن في مصحف واحد لكان في كل مرّة عليه أن يجدد مصحفا آخر ليعيد ترتيب الآيات، وفي ذلك مشقة عظيمة.

جـ- كانت المدة بين نزول آخر ما نزل وبين وفاته- صلى الله عليه وسلم- مدة قصيرة جدا، فقوله تعالى في سورة البقرة: ﴿ وَٱتَّقُواْ يَوۡمٗا تُرۡجَعُونَ فِيهِ إِلَى ٱللَّهِۖ ﴾[البقرة/281]، نزل عليه قبل وفاته بتسع ليال، فلو كانت المدة بين انقطاع الوحي ووفاته طويلة لقام بجمعه.

د- لم يوجد من دواعي الجمع في مصحف واحد مثل الذي وُجِد في عهد أبي بكر، فكان المسلمون في عهده- صلى الله عليه وسلّم- بخير والقرّاء كثيرون والفتنة مأمونة، وفي عهد أبي بكر الصديق قُتِل الكثير من القرّاء، وبدأت الفتن تظهر فخاف على ضياع القرآن فجمعه[1]،وأما القول بعدم كتابة وجمع القرآن الكريم في عهد النبوة أخذه بعض المفكرين العرب من الفكر الاستشراقي الغربي الذي تأثروا به، وفي ضوئه صاروا يقرؤون وينتقدون الفكر الإسلامي.

[1] أنظر: الصابوني، التبيان في علوم القرآن، ص 59.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

والنتائج السلبية التي تمخضت عن المنهج التاريخي في دراسته للقرآن الكريم ترجع أساسا إلى التوظيف السلبي لقواعد المنهج وأساليبه في دراسة النصوص التراثية الدينية منها أو الأدبية، فجولد تسيهير يدعي أنه في دراسته للإسلام يعتمد على البحث العلمي النقدي الدقيق فيقول: "على أن من الحق أن نقرر أن الإسلام في كل هذه الميادين قد أكد استعداده وقدرته على امتصاص هذه الآراء وتمثلها، كما أكد قدرته كذلك على صهر تلك العناصر الأجنبية كلها في بوتقة واحدة، فأصبحت لا تبدو على حقيقتها إلا إذا حللت تحليلا عميقا وبحثت بحثا نقديا دقيقا"[1]، ولكنه بعد هذا الكلام مباشرة يتوصل إلى نتائج تعسفية لا صلة لها بالبحث الدقيق، حيث يعتبر الوحي الذي يُبشّر به النبي العربي ليس إلا مزيجا مأخوذا من أفكار وآراء دينية سابقة، كان قد عرفها وتأثر بها حين اتصل بالعناصر اليهودية والمسيحية الموجودة في الجزيرة العربية والشام [2].

ولكن قول جولد تسيهير وأمثاله من المستشرقين صار ماضيا لا قيمة له، والغريب أننا لا نجد تراجعا عن هذه الدعاوى التي تصرّح أو تلمح بتحريف القرآن وأنه خليط من الأفكار اليهودية والمسيحية، وإن تراجع وانحصر قليلا؛ فإنه يرجع في تقديرنا إلى التقدم العلمي الكبير، وما كشفه من حقائق ذكرها القرآن صراحة فيما يسمى بالإعجاز العلمي في القرآن الكريم، فأصبح هذا النوع من العلم من أقوى الوسائل التي تبين صدق القرآن وأنه من عند الله، ولم تطله يد البشر بالتحريف، فالقرآن إلى جانب أنه يدعو إلى المواظبة على الإشتغال بالعلم؛ فإنه من جانب آخر يحتوي على تأملات متنوعة خاصة بالظواهر الطبيعية ويتحدث عن تفاصيل توضيحية تتفق تماما مع معطيات العلم الحديث، وليس هناك ما يعادل ذلك في التوراة والإنجيل[3] .

المطلب الرابع:

إنكار الإنسجام وإقرار الفوضى في النص القرآني.

دراسة القرآن الكريم في ضوء المنهج التاريخي أفرزت نتائج كثيرة أغلبها إن لم نقل كلها سلبي وقادح في صحة التنزيل، ومن هذه النتائج التي لا تقل خطورة عما أسلفنا ذكره القول بأن القرآن الكريم يتسم بالفوضى وعدم الإنسجام سواء في ترتيب سوره أم في ترتيب آياته، فالقارئ

---

[1] جولد تسيهير، العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى، علي حسين عبد القادر، عبد العزيز عبد الحق، دار الكتب الحديثة بمصر، ط2، دت، ص 11.

[2] أنظر: المصدر نفسه، ص12.

[3] أنظر: موريس بوكاي، التوراة و الإنجيل والقرآن والعلم، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط4 (2004م)، ص147 .

حين يتلوه يحس أن المفاهيم مبعثرة حوله، وأن الموضوعات متداخلة فيما بينها، ولا يوجد تسلسل منطقي أو ترتيب صحيح في موضوعاته، فأصحاب المنهج التاريخي درسوا أسباب النزول-حسب زعمهم- من أجل إعادة ترتيب القرآن كما كان ينزل، فذلك أفضل لأنه يسمح بمعرفة التسلسل الموضوعي للآيات والسور، ويكشف بدقة عن السياق التاريخي الذي تجلى فيه، ويوصلنا إلى توضيح العلاقة الوثيقة بين النص والواقع، وأما النص في ظل هذا الترتيب فإنه يصيّب قارئه بالإرتباك، وتبقى الفوضى وسوء الترتيب حال مهيمنة على النص القرآني.

وهَذه النتيجة التي توصل إليها المنهج التاريخي يمكن تفنيدها في ضوء مسألة علم المناسبة بين السور والآيات، وإن كان هناك أدلة كثيرة وقوية تثبت الإنسجام في النص القرآني، وعلم المناسبة من خصوصياته أنه يسقط الدعوى التي طالما تمسك بها دعاة المنهج التاريخي وهي أن القرآن الكريم لا يُفهم إلا في ضوء أسباب النزول، وإذا كان لا يُفهم خارج سياق الأحداث التاريخية في القرن السادس الميلادي فإنه ذو طابع مخصوص ببيئة اجتماعية وثقافية معينة، ولكن بالعودة إلى المناسبة بين الآيات والسور يظهر سقوط دعواهم وأنها مجرّد فرضيات لا تستند إلى حقائق وأدلة علمية، والمناسبة بين الآيات والسور برهان على الإنسجام التام بين نصوص الوحي، وهي أيضا دليل على أن القرآن مُتعال عن الزمان، وأنه يمكن فهمه بعيدا عن السياق التاريخي، ولا يعتبر هذا بأي حال من الأحوال إهدارا للسياق، بل هو عين الرعاية للسياق، فالتفسير الإسلامي لا يلغي أسباب النزول كما قد يُفهم، بل أعطى لها حقّها في الكشف والتفسير، وفي الآن نفسه لم يعط لها كل الحق ولم يخوّل لها الصلاحيات الواسعة في احتكار تفسير النص كما يحاول المنهج التاريخي ذلك في تطبيقاته، ومع توظيف أسباب النزول توظّف اللغة بمختلف فروعها من نحو وصرف وبلاغة، وتوظّف أيضا القراءات القرآنية لأنها تعين على فهم النص، ولا يقف التفسير الإسلامي عند هذه السياقات، بل إنه يستعين بعلم المناسبة الذي يوضح دلالات الآيات والسور بشكل أوسع، ويسفر عن الوحدة الموضوعية والترابط المتين بين النصوص القرآنية، فعلم المناسبة له أهمية بالغة وفوائد كثيرة لعلّ من أهمها الرد على المطاعن الموجّهة لترتيب الآيات والسور، وهو الترتيب الذي اعتبره دعاة المنهج التاريخي ترتيبا فوضويا لا يكاد يلتئم أو يتماسك.

تحدث الإمام الزركشي عن علم المناسبة في اللغة وفي الإصطلاح ففي اللغة مأخوذ من المقاربة، يقال فلان يناسب فلانا؛ أي يقرب منه ويشاكله، ومنه النسيب وهو القريب، ومنه المناسبة

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

في العلة في باب القياس وهو المقاربة[1]، وفي الاصطلاح هو معنى يربط بين الآيات والسور سواء كان عاما أم خاصا، عقليا أم حسيا أم خياليا، وغير ذلك من أنواع العلاقات كالسبب والمسبّب، والعلة والمعلول، والنظيرين والضدين[2]، ومن دلالة علم المناسبة اللغوية و الاصطلاحية ندرك أنه يوجد تقارب معنوي بين الآيتين أو السورتين فهناك رابط يربط بينهما، أما التقارب الزماني فلا عبرة به في هذا العلم وهو ما يبرهن مرة أخرى على تجاوز النص للأطر الزمانية والسياقات التاريخية، فلو كان القرآن لا يفهم إلا في إطارها لكانت شرطا أساسيا في علم المناسبة، وهو العلم الذي يبحث عن المعاني وشبكة العلاقات المعنوية الرابطة بين النصوص فلما انتفى شرط الزمان دلّ على أن القرآن يمكن فهمه واستيعابه دون إرجاعه إلى بيئته التاريخية، وأما المعنى الاصطلاحي للمناسبة فيحدد الفرق بين هذا العلم وعلم سبب النزول والناسخ والمنسوخ على سبيل المثال، فالعلمان الأخيران نقليان كما قال العلماء، وأما علم المناسبة فهو علم عقلي يبذل فيه المفسّر وسعه ليكتشف الروابط الموجودة بين النصوص، وهو عملية تقوم على استخدام مجموعة من القواعد الذهنية والمنطقية للوصول إلى المعاني، وقولنا عن علم المناسبة إنه عقلي لا يعني ذلك أنه لا يستند إلى خلفية نصية، بل إنه في بعض المواطن منه يقوم على أساس النقل، ولكن الغالب فيه أنه يعتمد على الإجتهاد العقلي والنظر الفكري للمفسّر وهذا ما لمسناه على سبيل المثال عند فخر الدين الرازي في تفسيره، وأهمية علم المناسبة بين الآيات والسور تتجلّى في الإرتباط المنطقي بين الآيات والسور ودفع ما يُتوهّم من الفوضى في ترتيبه، قال الزركشي: "قال بعض مشايخنا المحققين: قد وهم من قال: لا يُطلب للآي الكريمة مناسبة؛ لأنها حسب الوقائع المتفرّقة، وفصل الخطاب أنها على حسب الوقائع تنزيلا وعلى حسب الحكمة ترتيبا؛ فالمصحف كالصحف الكريمة على وفق ما في الكتاب المكنون مرتّبة سوره كلّها وآياته بالتوقيف"[3]، وكلام الزركشي في غاية الأهمية، فالقرآن يُقرأ ويفهم وفق ترتيبه الميتافيزيقي كما هو في الكتاب المكنون، وأما الأسباب والوقائع فهي متعلّقة بنزوله المنجّم فقط، فالحكمة والفهم تؤخذ من ترتيبه لا من نزوله، وما دام علم المناسبة تكمن أهميته في الكشف عن العلاقة بين الآيات والسور واستنباط المعاني و الفهومات منها، فهل يتعلّق بجميع الآيات والسور أم لا؟، أجاب عن هذا السؤال صبحي الصالح، وهو الرأي الذي نراه صحيحا، فلا تتعلّق المناسبة بجميع الآيات والسور لأن ترتيبها توقيفي من عند الله، ومادامت كذلك فلا يستطيع الناظر

(1) أنظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص35.
(2) أنظر: المصدر نفسه، ج1، ص35.
(3) المصدر نفسه، ج1، ص37.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

في كتاب الله أن يكتشف كل الروابط المعنوية، فالترتيب التوقيفي لا يستلزم حتما أن يكون بين كل سورة سابقة وكل سورة لاحقة أواصر قربى، ونفس الشأن بالنسبة للآيات في السورة الواحدة فترتيبها توقيفي، ويقتضي عقلا ارتباط إحداها بالأخرى، وإنما يغلب في السورة الواحدة أن تكون ذات موضوع كلّي بارز تأتلف عليه جزئياتها كلها في مقاطعها المتلاحقة و المترابطة، ولذلك يقال إن المناسبة أمر معقول إذا عُرض على العقول تلقّته بالقبول، فالمناسبة تظهر تارة وتختفي أخرى وظهورها بين الآيات أوضح، واختفاؤها بين السور أكثر(1)، وما قرّره صبحي الصالح في هذا الموضوع يمثّل منهج الاقتصاد البعيد عن المبالغة والتكلّف، والذي هو صفة التفسير الإسلامي الوسطي للنصوص، وهو أيضا رد على الذين طالما وصفوا التفسير الإسلامي بأحد وصفين متناقضين إما أنه حرفي سلفي جامد على ظواهر الرسوم والنصوص، وإما أنه تفسير يقوم على التكلّف واستعراض العضلات العقلية، وكلا الوصفين فيهما تجنّي على التفسير الإسلامي، فهو غالبا ما يقف بين الوصفين السابقين كما هو الحال في علم المناسبة.

ومن الأمثلة البديعة في علم المناسبة التي تؤكّد رعاية النظم وحسن السياق قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ يُؤْمِنُونَ بِٱلْجِبْتِ وَٱلطَّٰغُوتِ ﴾ [النساء/51](2)، فالآية نزلت في السنة الثانية للهجرة، وسبب نزولها أن كعب بن الأشرف اليهودي قدم مكة في وفد من اليهود وشاهدوا قتلى بدر فحرّضوا المشركين على الأخذ بثأرهم ومحاربة النبي صلى الله عليه وسلم، فسأل المشركون اليهود من أهدى سبيلا محمد وأصحابه أم نحن؟، فقالوا: أنتم مع علمهم بما في كتابهم من نعت النبي- صلى الله عليه وسلم- ما فيه من أخذ المواثيق عليهم ألا يكتموا أوصافه، فكان ذلك أمانة في أعناقهم يلزمهم أداؤها، ولما قالوا للمشركين أنتم أهدى سبيلا حسدا للنبي صلى الله عليه وسلم خانوا الأمانة ولم يؤدوها، وهي قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا ﴾[النساء/58]، فالآية عامة في كل أمانة وخاصة في أمانة صفة النبي- صلى الله عليه وسلم- بالطريق السابق الذي هو سبب نزول الآية السابقة، والعام جاء بعد الخاص في الرسم والترتيب(3)، قال ابن

(1) أنظر: صبحي الصالح، مباحث في علوم القرآن، ص151، 152.

(2) انظر: الطرق والروايات المختلفة لهذه القصة عند السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية القاهرة، ط1 (1424هـ، 2003م)، ج4، ص480 و ما بعدها.

(3) أنظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج1، ص44.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

العربي عن الآيتين عن وجه النظم بينهما أنه تعالى أخبر عن كتمان أهل الكتاب صفة محمد صلى الله عليه وسلم، وقولهم أن المشركين أهدى سبيلا فكان ذلك خيانة منهم، فانجر الكلام إلى ذكر جميع الأمانات[1].

ومن المثال السابق نستنتج أن ترتيب القرآن يُراعى فيه المناسبة، ولا يُراعى فيه سبب النزول، فالآية51 من سورة النساء نزلت في السنة الثانية للهجرة، والآية 58 نزلت في السنة الثامنة للهجرة، وبينهما ست سنوات، وفي هذه المدة الطويلة نزل الكثير من القرآن، ولو كانت العبرة في ترتيب القرآن هي أسباب النزول لابتعدت آية الأمانات عن الآية الأولى كثيرا، فلما جاءت بعدها في النظم، ولا يفصل بينهما إلا آيات قليلة دلّ على أن العبرة في ترتيب الآيات والسور هو مراعاة السياق والمناسبة، قال السيوطي: "...لأن الزمان إنما يشترط في سبب النزول لا في المناسبة، لأن المقصود منها وضع آية في موضع يناسبها، والآيات كانت تنزل على أسبابها، ويأمر- النبي صلى الله عليه وسلم- بوضعها في المواضع التي علم من الله أنها مواضعها[2]، فالقرآن يُقرأ حسب ترتيبه الميتافيزيقي في اللوح المحفوظ، والنبي- صلى الله عليه وسلم- عندما تنزل عليه الآيات يقوم بترتيبها بتوجيه من الوحي كما هي مرتبة في اللوح المحفوظ، فيصير المعيار الأساسي في فهمه وتدبّره هو مراعاة السياق والنظم، وليس أسباب النزول وإن كان علماؤنا لم يُغفلوا أسباب النزول بدليل أن هذا المثال البديع في علم المناسبة ورعاية النظم يحتاج إلى معرفة أسباب النزول لاكتشاف جمال النظم وحسن ترابطه، فلو جهلنا سبب نزول قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ ﴾{النساء/51}لعجزنا أن نكتشف وجه الترابط بينها وبين آيات الأمانة التي جاءت بعدها، والذي ننبّه عليه من خلال علم المناسبة عموما وهذا المثال خصوصا هو أن أسباب النزول تعين على الفهم، وهو وسيلة من وسائل معرفة وجه الترابط بين الآيات، غير أنه ليس الوسيلة الوحيدة للكشف عن معاني القرآن، فأكثر القرآن يُفهم من خلال نظمه ولغته، وليس بأسباب النزول، ولو كان يُفهم بها لرُتّبت الآيات في المصحف حسب نزولها، غير أن نصر حامد أبا زيد في حديثه عن علم المناسبة بين الآيات والسور يرى أن المناسبات ما هي إلا احتمالات ممكنة يحاول المفسّر اكتشافها وتحديدها في كل جزء من أجزاء النص، والعلاقات التي يكتشفها ليست مستقرّة وثابتة في النص، بل

(1) أنظر: المصدر السابق، ج1، ص44.
(2) المصدر نفسه، ج1، ص44.

تؤسس علاقة بين المفسر والنص؛ أي أنها تؤسس جدلية بين عقل المفسر أو القارئ وبين النص، ولذلك يختلف مفسر عن مفسر آخر في اكتشاف نمط آخر من العلاقات بين أجزاء النص[1]، وكلام أبي زيد فيه انتقاص من قيمة علم المناسبة لأنه لا يكشف إلا أمورا احتمالية بين أجزاء النص، ولذلك ركّز كثيرا على أسباب النزول أثناء حديثه عن علم المناسبة، فهو لا ينكر هذا العلم، ولكنه يسعى من خلال تحليله إلى ربط علم المناسبة بالسياق التاريخي وأسباب النزول، فأسباب النزول- حَسب أبي زيد- هي الأساس الذي يستند إليه الفقيه في استخراج الحكم الشرعي من الآية لأن السبب هو الحادثة أو الواقعة التي ينزل النص استجابة لها رفضا أو تأييدا أو تعليلا[2].

وأما المستشرقون من دعاة المنهج التاريخي فقد حاولوا ترتيب القرآن على حسب أسباب النزول للبحث عن تقرير البعد التاريخي والصفة البشرية للقرآن، وإنكار لوجوده الغيبي وترتيبه الأزلي، وأنه يمكن استيعابه وقراءته في سياقه ونظمه بعيدا عما يصطلحون عليه بالعوامل الثقافية والتاريخية في قراءة النصوص، وقد يُقال: إن علماء الإسلام قاموا بنفس العمل الذي قام به المستشرقون في ترتيب القرآن على حسب أسباب النزول، لا يمكن إنكار هذه الحقيقة، وهي أن المسلمين قاموا بالترتيب حسب النزول ولكن لغرض آخر، وهو معرفة الناسخ من المنسوخ[3].

إن المُتأمل في كتاب تاريخ القرآن لتيودور نولدكه لا يجد أي عناء أو تكلّف تأويل في العثور على طعن صريح للقرآن الكريم، فهو يتحدّث صراحة عن ضياع أجزاء منه، وتدخّل النبي- صلى الله عليه وسلم- بالزيادة فيه حسب ما يراه مناسبا له وخادما لدعوته، وفي مسألة علم المناسبة يرى نولدكه أن ترتيب الآيات والسور ليس توقيفيا ولكنه اجتهاد خاص من النبي صلى الله عليه وسلم أو أصحابه الذين جاؤوا بعده، لذلك يتميّز ترتيبه بالفوضى وغياب الوحدة الموضوعية في سوره، وقدّم على ذلك أمثلة كسورة يوسف والكهف[4]، وفي حديثه عن ترتيب عثمان لسور القرآن يذهب نولدكه إلى أن اللجنة المشرفة على النسخة الرسمية اعتمدت معيار الطول، وهو معيار فيه كثير من الأخطاء لأنه اعتمد على الطول الظاهر للعين ولم يعتمد على عدد الآيات وعدد الصفحات وعدد السطور، فأعاد نولدكه ترتيب السور حسب الأعداد السابقة، فلم يجد إلا ست سور في مكانها هي:

---

[1] أنظر: نصر حامد أبوزيد، مفهوم النص، ص181.
[2] أنظر: المرجع نفسه، ص195.
[3] أنظر: عبد الرحمان بدوي، دفاع عن القرآن ضد منتقديه، ترجمة كمال جاد الله، الدار العالمية للكتب والنشر، دط، ص115.
[4] أنظر: تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ص237.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

آل عمران، يوسف، الأنبياء، الذاريات، عبس، الإنشقاق[1]، وإذا كان نولدكه يتعجّب من الترتيب الإسلامي للمصحف من غير مراعاة للدقة، فإننا بدورنا نتعجّب منه ومن ترتيبه وهو يعدّ الصفحات والسطور، فمعيار الطول والقصر معيار نسبي في ترتيب المصحف، وليس مطلقا كميا كما يراه نولدكه هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن ترتيب المصحف في سوره حسب القول الراجح توقيفي، لا دخل فيه للاجتهاد والرأي، وإذا كان نولدكه المستشرق الألماني يعذر فيما ذهب إليه لأنة مسيحي متعصّب، وينطلق من خلفية استشراقية حاقدة تدرس الإسلام والقرآن بحشد هائل من القواعد الجاهزة والمعدّة سلفا لتوصلهم إلى تحريف القرآن وبشريته، قلت إذا كان نولدكه له عذره، فما هو عذر من ينسب إلى الإسلام ويدّعي الرغبة في النهوض بالمجتمع الإسلامي والبحث عن علله وأدوائه لعلاجها؟.

إن من يدعي الإسلام وخدمته من المفكّرين الحداثيين والعلمانيين ليسوا إلا تلاميذ يتلقّفون أفكار نولدكه والمدرسة الغربية عموما، إن أركون يقول ما يقوله نولدكه في ترتيب القرآن فيعتبره غير منسجم ولا متجانس لأنه نزل في مدة طويلة أكثر من عشرين سنة[2]، وعبارة التجانس لا يقصد بها التجانس الظاهري السطحي، لأن القرآن في ظاهره فيه اختلافات كبيرة و كثيرة بين سوره المختلفة، فأحيانا ينتقل القرآن فجأة من موضوع إلى آخر لا علاقة له به على الإطلاق، ولذا يجد الكثير صعوبة في قراءة القرآن نظرا لوعورته وغرابته، وبعده عن مناخنا المعنوي واللغوي الحديث، ولكن في العمق يوجد انسجام على مدى القرآن من أوله إلى آخره، فشبكة الضمائر التوصيلية (أنا، نحن، أنت، هم) (الله، محمد، البشر) يخترق الخطاب القرآني كله، فهناك انسجام على مستوى العمق ولا يوجد انسجام على مستوى السطح[3].

إن ما يدّعيه مُن صعوبة قراءة القرآن وفهمه، و الإختلاط والفوضى الموجودة فيه، هو زعم مردود إذا أخضعناه لعلم المناسبة، هذا العلم الذي كشف عن حسن ودقة الترتيب بين الآيات والسور، و الإنسجام الموجود بين الموضوعات المختلفة فيه، وتقسيم أركون القرآن إلى سطحي وعميق[4]، واعتباره الإنسجام في العمق لا في السطح، فهذا التقسيم أوقع أركون في تناقض واضح؛ لأن إثبات

---

(1) أنظر: المصدر السابق، ص297.

(2) أنظر: محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص144.

(3) أنظر: المصدر نفسه، ص114، 115.

(4) أنظر: في كتاب الفكر الإسلامي نقد واجتهاد تحدث أركون عن الفوضى التي تخبئ وراءها نظاما دلاليا وسيميائيا عميقا، محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص 47.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

الإنسجام في أحد مستويات القرآن يستلزم بالضرورة إثباته في المستويات الأخرى، فما دام القرآن منسجما في عمقه من أوله إلى آخره بشبكة خطابية من الضمائر، فإن ترتيبه على مستوى السطح يكون من باب أولى ومن تحصيل الحاصل، ولكن أركون أنكر انسجام القرآن صراحة حين قال: "قد يبدو من غير المعقول أو المحتمل أن يكون الخطاب القرآني متجانسا ومنسجما، خاصة إذا علمنا أنه استمر على مدى عشرين عاما"[1].

والفوضى في ترتيب الآيات والسور كما يدعي أركون كرّرها أكثر من مرّة في كتبه، للتأكيد على أنها حقيقة وليست مجزد احتمال أو فرضية، فنظام ترتيب الآيات والسور لا يخضع لأي ترتيب زمني حقيقي، ولا لأي معيار عقلي أو منطقي، وإذا عرضنا ترتيب الآيات والسور على عقولنا المعتادة على المنهجية المنطقية، فإن نص المصحف وطريقة ترتيبه تدهشنا بما يوجد فيها من الفوضى[2] وما ذهب إليه أركون غير صحيح إطلاقا، فإذا كان هو يندهش للفوضى التي يراها في ترتيب القرآن، فنحن نندهش لحسن الترتيب ودقته، وقد ذكر الإمام السيوطي أمثلة كثيرة من الترتيب البديع بين الآيات والسور، ومن ذلك نجيء سورة البقرة بعد سورة الفاتحة، فقوله تعالى:﴿ الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ ﴾ [البقرة/1، 2]، والسؤال المطروح هنا لماذا استفتحت سورة البقرة بذكر الكتاب؟، ذكر الكتاب فيه إشارة إلى الصراط في قوله: ﴿ ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦ ﴾ [الفاتحة/6] كأنهم لما سألوا الهداية إلى الصراط قيل لهم الصراط الذي سألتم الهداية إليه هو الكتاب؛ أي أن التمسك بأحكام القرآن وهديه هو عين الصراط المستقيم، وبه يظهر حسن ارتباط البقرة بالفاتحة[3]، ولم يذكر أركون فصل ترتيب الآيات والسور في الإتقان للسيوطي رغم أنه يعتمد عليه كثيرا في دراساته حول القرآن الكريم، وهو ما يؤكد المنهج الإنتقائي في دراسته، فإذا كان في بعض أعماله يُقدّر نتائج خطيرة مستشهدا بالروايات الشاذة التي يتصيدها من الإتقان، فإننا نواجهه بالمصدر نفسه، فالإتقان تحدث وأكد أن آيات القرآن وسوره في غاية الحسن ونهاية الدقة والترتيب، و الإتقان للسيوطي لا يعتمده أركون فقط كمصدر لبناء مشروعه الفكري، بل وجدنا مفكرين آخرين عربا وغربيين

---

[1] محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص114.

[2] أنظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ص46.

[3] أنظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص158.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

يعتمدون عليه بشكل لافت للانتباه، ويرجع هذا في نظرنا إلى ما يحويه الإتقان من روايات صحيحة و ضعيفة، بل وشاذّة موضوعا، فمنهج السيوطي يحرص فيه على جمع المادة العلمية أكثر من حرصه على صحة الرواية فاهتم به الفكر الاستشراقي والحداثي، ويمكن أن نضيف سببا آخر مكملا للسبب الأول في اهتمامهم بالإتقان وهو شهرته وذيوع صيته بين المسلمين.

والمنهج التاريخي عموما في دراساته القرآنية يقوم على انتقاء المصادر، وقيمة أي دراسة من الدراسات تتحدد بمدى استخدام المصادر، فكلما كانت المصادر رئيسة وأصيلة وذات علاقة مباشرة بالموضوع كانت الدراسة علمية وقريبة إلى النتائج الصحيحة، وهذا ما لا نجده في تطبيقات المنهج التاريخي في دراسته للقرآن الكريم، فنولدكه على سبيل المثال لا يكاد يتجاوز كتب المصاحف والإتقان والفهرست، ولا يعتمدون على الروايات الصحيحة ولا على الكتب الأخرى كمقدمات التفاسير لابن عطية والقرطبي وابن الجوزي وفتح الباري لابن حجر والتبيان للنووي، وغيرها من الكتب والمقدمات التي يغلب عليها طابع التصحيح للروايات والترجيح بين الآثار والأقوال، وانتقاء المصادر عند المستشرقين وراثة بينهم، فمصادر دعاة المنهج التاريخي المعاصرين تكاد تكون نفس المصادر عند القدامى، والإحالات كذلك، لأنهم يرمون إلى الإبقاء على نفس الشبهات و الإفتراءات، فالمصادر والإحالات و الإستنتاجات هي نفسها[1]، فمنهجية المؤرخين لا تخرج عن الطابع الاستشراقي، وانتقاء المصادر نجدها أيضا عند أصحاب التيار العلماني والحداثي من دعاة المنهج التاريخي، فهم يستخدمون تقريبا نفس المصادر، ويدرسون كل ما يتعلق بالقرآن على طريقة المنهج التاريخي الغربي ذي الطابع الاستشراقي وهذا ما أكده محمد عابد الجابري في كتابه "التراث والحداثة"[2].

المطلب الخامس:

اعتبار الإسلام مرحلة انتقالية.

من النتائج التي توصل إليها أصحاب المنهج التاريخي في تطبيقاته اعتبار الإسلام مرحلة انتقالية أو بمعنى آخر القول بتاريخية النصوص القرآنية، فشعار الوعي العلمي بالتراث الذي تغنّوا به طويلا كما هو الشأن عند نصر حامد أبي زيد لم يكن له أي أثر في كتاباتهم، فهي أبعد ما تكون

---

(1) أنظر: حسن عزوزي، مناهج المستشرقين البحثية في دراسة القرآن الكريم، ص13،14.

(2) أنظر: الجابري، التراث والحداثة، ص 33 و ما بعدها.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان: 03332678957)

عن العلمية، وأقرب إلى الهوى الذاتي والنزعة الايديولوجية، ففي الوقت الذي يعيبون على الدراسات الإسلامية السلفية- كما يصفونها- تمسّكها بالايديولوجية القديمة، فهم غارقون بدورهم في الايديولوجيا الاستشراقية والغربية عموما التي تدرس النص الديني كمنتج ثقافي ومعطى بشري، وهو ما قادهم إلى تقزيم نصوصه واعتبار الإسلام مرحلة انتقالية ظرفية، تلبي حاجات الإنسان في مرحلة زمنية معينة، فالعشماوي يصرح أن الأحكام التشريعية بطبيعتها أحكام إقليمية غير عالمية، وأنها مؤقتة وغير مستمرة، فالقرآن في نظره اقتصر على العموميات حتى لا يسقط فيما سقطت فيه اليهودية حين أصبحت بتفاصيل التشريع شريعة قبلية وشريعة مؤقتة لم تخرج عن قبليتها إلا بعد أن طرحت الأحكام التشريعية وأبرزت الجانب الإنساني، وتولى الأحبار مهمة تطوير وتعديل الأحكام الشرعية(1)، فالعشماوي يؤمن بعالمية الإسلام لكن شرط أن يدفع المسلمون ثمنا باهضا من دينهم وهو التخلي عن الأحكام الشرعية التفصيلية المؤقتة ذات الطابع القبلي، وحجته في ذلك أنها لم ترد في القرآن الكريم، والقرآن نفسه يتميز بالتوجيهات العامة، أو بالأحرى يترك فراغا تشريعيا يُملأ بالاجتهاد حسب ما تقتضيه الظروف والحاجات.

ومن الأمثلة التطبيقية تاريخيا ولغويا على القرآن الكريم التي تهدف إلى نتائج متعددة منها تجاوز أحكام النصوص القرآنية وأنها مرحلة إنتقالية، من هذه الأمثلة محمد شحرور الذي ساق في كتابه "الكتاب والقرآن" آيات كثيرة من القرآن الكريم في شأن موضوع البلاغ ليفرق بين الفعل بلّغ وأبلغ، فالبلاغ من الفعل بلّغ وهو عملية نقل الخبر من شخص إلى آخر دون التأكد من أن الشخص المنقول إليه البلاغ وصله الخبر، فالرسول بلّغ وما أبلغ، لأن الله تعالى قال له:﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ ﴾[المائدة/67]، فالرسول- صلى الله عليه وسلم- غير متأكد هل بلغ الخبر كل شخص أم لا؟، وهو ليس مكلفا أن يقوم بإبلاغ كل شخص ولا يجب ذلك عليه، فالواجب عليه مجرد الإعلام والإخبار، وأما الأنبياء السابقون كهود وصالح وشعيب فإنهم أبلغوا أقوامهم بالفعل المتعدّي بالهمزة، ولذلك أهلك الله أقوامهم فلا يُعقل أن الله أهلك أناسا لم يُدركوا ما المطلوب منهم، قال تعالى عن صالح: ﴿ فَتَوَلَّىٰ عَنۡهُمۡ وَقَالَ يَٰقَوۡمِ لَقَدۡ أَبۡلَغۡتُكُمۡ رِسَالَةَ رَبِّي ﴾ [الأعراف/79]، وقال عن شعيب: ﴿ يَٰقَوۡمِ لَقَدۡ أَبۡلَغۡتُكُمۡ رِسَٰلَٰتِ رَبِّي وَنَصَحۡتُ لَكُمۡۖ ﴾[الأعراف/93]، فالبلاغ هو مجرد

(1) أنظر: العشماوي، الإسلام السياسي، ص55.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان: 03332678957)

عملية نشر الخبر أو الأمر، والإبلاغ هو عملية التأكد من أن الإنسان المقصود بتبليغه قد وصله البلاغ وأصبح ضمن مدروكاته[1]، فهل ما ذهب إليه شحرور صحيح؟.

بالعودة إلى المعاجم اللغوية لا نجد ما يدعيه محمد شحرور من التفريق بين الفعلين بلّغ وأبلغ، ففي اللسان لابن منظور لا يفرّق بين بلّغ وأبلغ، وهما عنده بمعنى واحد، وكذلك البلاغ والإبلاغ بمعنى واحد، والإبلاغ كمصدر من الفعل أبلغ، والتبليغ مصدر من الفعل بلّغ[2]، وفي كتب التفسير كالكشاف والبحر المحيط لم يتطرقوا إلى مسألة التفريق بين الفعلين بلّغ وأبلغ، ولو كان التفريق حقيقة بين الفعلين لأشاروا إلى ذلك[3]، فلما تقارب الفعلان أو على الأكثر توجد بينهما فروق طفيفة لا نجد للمسألة تحريرا كما اختلقه شحرور في كتابه، وظاهر من التفرقة السابقة ما يصبو إليه من الطعن في رسالة النبي صلى الله عليه وسلم، وأن دعوته كانت مجرد إبلاغ عامٍ لم يتأسس على ما تأسست عليه الرسالات السابقة من الوضوح والدقة والوصول إلى كل شخص، ومن ثم فإن رسالته لا تلبي احتياجات الإنسان المعاصر الكثيرة والمتنوعة والمعقدة، فطبيعة الرسالة المحمدية لا تتوفر فيها المواصفات التي تلبي حاجات الإنسان المعاصر، فهي مجرد مرحلة انتقالية وحالة تاريخية فقط، كما أن تفسير شحرور للآيات السابقة فيه إنكار عام لدور الصحابة وما قاموا به في تبليغ الرسالة في زمانهم لكل شخص وصلوا إليه، ويفهم أيضا من تأويل شحرور أن الدعوة الإسلامية لا تتأسس على قواعد علمية ومنهجية، ولكنها مجرد عملية عفوية تقف عند حدود الإخبار العام وهو طعن صريح.

وتحدث شحرور عن نزول القرآن وفرّق بين الإنزال والتنزيل، فالإنزال هو نقل غير المدرك إلى المدرك؛ أيْ أن القرآن كان له وجود خاص يختلف عن القرآن في وجوده المادي الذي نزل على النبي عليه الصلاة والسلام، وتغيّرت صيرورته، ففي القرآن تلازم الجعل والإنزال، فالقرآن الموجود بيننا ليس عين القرآن الموجود في اللوح المحفوظ والإمام المبين، فصيغة القرآن قبل الإنزال تختلف عن صيغته بعد الإنزال، فالصيغة المدركة ما هي إلا صورة قابلة للإدراك

---

[1] محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص148، 149.
[2] ابن منظور، لسان العرب، ج3، ص345، 346، مادة بلّغ.
[3] أنظر: الزمخشري، الكشاف، تحقيق الشيخ عادل أحمد أبو موجود، الشيخ علي محمد معوّض، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية ط 1(1418هـ، 1998م) في تفسير سورة المائدة والأعراف وكذلك أبو حيان التوحيدي وكذلك أبو حيان، البحر المحيط، تحقيق عادل أحمد أبو موجود، علي محمد معوّض، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان،(1413هـ، 1993م) في تفسير سورة المائدة والأعراف أيضا.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

الإنساني "الإنزال"، وتم التغيير في صيرورتها، ثم وصلت إلى النبي- صلى الله عليه وسلم- ماديا عن طريق الوحي "التنزيل"، فالفعل أنزل هو الإخراج الكلي للقرآن من غير المدرَك إلى المدرَك، وهو المقصود بقوله تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةِ ٱلۡقَدۡرِ ﴾[القدر/1]، ففي ليلة القدر تم إشهار القرآن،

وكلمة شهر في سورة القدر ليست للدلالة على الزمان، وإنما هي بمعنى الإشهار؛ أي أنه في هذه الليلة صار القرآن مشهورا بطابعه المادي الإدراكي، وألف ليست عددا وإنما هي من الفعل ألّف بمعنى جمع الأشياء بعضها إلى بعض؛ أي أن إشهار القرآن خير من إشهار جميع الأشياء الأخرى مجتمعة، والتنزيل هو نقلة مادية حصلت خارج الوعي الإنساني كالنقل بالأمواج، وحصلت بواسطة جبريل إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وهو الذي تم على مدى ثلاثة وعشرين عاما[1]، ولا يغيب على الأذهان ما في تفسير شحرور وتوظيفه للبعد التاريخي من شطط ومسحة ايديولوجية، فهو ينطلق من خلفية ماركسية مادية لتفسير الظواهر، وهو تفسير يقوم على التغير والتحول، وهو ما يعني أن الإسلام ظاهرة مادية تتسم بالتغير والانتقال، فحين يفرّق بين الإنزال والتنزيل يجعل للقرآن صورتين مختلفتين تمام الاختلاف، وهو اختلاف يقوم على التغيّر والتحوّل، وهو مبدأ من مبادئ الفلسفة الماركسية وباختصار- حسب شحرور- فإن القرآن المدرَك ليس هو القرآن الموجود في اللوح المحفوظ، كما أن صورة الرئيس الأمريكي من خلال المثال الذي قدّمه ليست هي الرئيس الأمريكي نفسه فنحن نتعامل مع خيال القرآن لا مع القرآن نفسه، والتقسيم السابق الذي جنح إليه شحرور يقوم على النظرة الماركسية للحياة، والمتمثّل في إنكار الجانب الغيبي اللامادي الذي لا يؤمن إلا بالمشاهدة الحسية للأشياء، وأما التفريق بين الإنزال والتنزيل وفق تصوره فلم يقل به أحد من العلماء قديما وحديثا، غاية ما في اللفظين أن التنزيل يحمل معنى التكثير، وهما في الأصل بمعنًى واحد[2].

وفي نفس السياق يحاول شحرور أن يوهم القارئ بوجود اختلاف بين القرآن وأم الكتاب، فأم الكتاب عنده هي مجموعة من الآيات المحكمات التي تتألّف من آيات الحدود والعبادات والأخلاق والمواعظ والتعليمات المختلفة التي تمثّل في مجموعها الرسالة، فلا علاقة لها باللوح المحفوظ، وأم الكتاب وليست مطلقة، فهي في نظر شحرور تخضع للتبديل والاجتهاد وتخضع

---

(1) أنظر: محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص147وما بعدها.

(2)أنظر: ابن منظور، لسان العرب، ج48، ص3499، مادة أنزل.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

لأسباب النزول، ولولا أسبابها ما نزلت إطلاقا، فما لا يتبدّل كالموت فهو من القرآن وما يخضع للتبدّل والتغير فهو من أم الكتاب، فالصلاة فرضت في الأول خمسين صلاة ثم صارت خمس صلوات، ولوكان هذا من القرآن لتبدّل القرآن، والقرآن لا يتبدّل أبدا[1]، ونتساءل عن سر تقسيم شحرور للوحي إلى القرآن وأم الكتاب؟، إنه يرمي من وراء تقسيمه الغريب الشاذ إلى تجاوز الأحكام الشرعية، وأنها تاريخية تتعلق بظروف طبيعية واجتماعية تخضع للتغير المستمر كما تغيّرت شريعة موسى وعيسى عليهما السلام، فالأحكام الشرعية المختلفة من حدود وعبادات نسبية وليست مطلقة كما يراها شحرور، وبالتالي فأم الكتاب يدخلها المحو والإثبات، وأما القرآن فإنه مطلق وآياته متشابهة، وهو متعال عن النسخ، وفي ضوء هذا التقسيم الذي يجعل شحرور في أم الكتاب الحدود والعبادات والأخلاق والمواعظ المختلفة نتساءل مرة أخرى ما هو القرآن إذا؟، القرآن هو أم الكتاب نفسه، ويريد القضاء على القرآن باختراعه لتقسيمه الغريب، فتنتهي سلطة القرآن وسيادته في محاوره الأساسية بحجة التطور والنسبية، ولا يبقى إلا قرآن شحرور الموجود في خياله حسب تقسيمه.

وقد اخترع شحرور قاعدة أطلق عليها "قاعدة الحد الأدنى والأعلى في الحدود والعبادات"، وهي قاعدة ماركيسية معروفة، وهو في كتابه" الكتاب والقرآن" لا يستند إلى المصادر والمراجع على عكس ما نجده عند الجابري و نصر حامد أبي زيد مثلا، فهذان الأخيران مقارنة بشحرور يتميّزان بمنهجية عالية في الكتابة وتوظيف كثير من المصادر والمراجع، ولكن وفق القراءة المعاصرة التي تعتمد على الانتقائية واستنطاق الشواهد، وتحميلها ما لا تتحمل، وأما شحرور فيسبح في فضاء من الذاتية والرؤية الشخصية لحقيقة القرآن الكريم ومحاوره المختلفة، وأما مصادره ومراجعه الأساسية التي اعتمد عليها هي خلفيته الماركسية وفلسفته المادية القائمة على المادية والتطور التاريخي، وعليه اخترع قانون الحد الأدنى والأعلى في الحدود والعبادات، ويُقصد بالحد الأدنى الحكم الشرعي الذي لا يمكن الانقاص منه ويمكن الزيادة عليه، فالله تعالى حين حرّم نكاح المحارم في قوله:﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ... ﴾[النساء/23]، لا يمكن تجاوز هذا العدد نقصانا بحكم الاجتهاد ويمكن الاجتهاد بزيادة العدد فإذا أثبت الطبِ أن الزواج من الأقارب كبنت العم أو العمة له آثار سلبية على النسل وتوزيع الثروة، فإنه يمكن الاجتهاد بتحريم

[1] أنظر: محمد شحرور، الكتاب والقرآن، ص159وما بعدها.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

الزواج من هؤلاء الأقارب دون تجاوز حدود الله، فما فعله السلف قابل للتغير حسب التطور المعرفي والاقتصادي والاجتماعي للمرحلة التاريخية التي نعيش فيها[1]، وأما الحد الأعلى في الحدود والعبادات وفق تصور محمد شحرور فهو ما يمكن الانقاص منه ولا يُزاد عليه إلا نادرا واضطرارا، ومثّل على ذلك بقوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا ﴾[المائدة/38]، فلا يجوز أن تكون عقوبة السرقة أكثر من قطع اليد ويجوز أن تكون أقل من ذلك، فالمجتهد هو الذي يحدد نوع السرقة وطبيعة العقوبة، والعقوبة قد تكون قصوى وهي القطع، وقد تكون أقل من ذلك حسب الظروف وحسب ما يراه المجتهد[2] فقاعدة الحد الأدنى والحد الأعلى عند شحرور واضحة في كونها تهدف إلى تجاوز الأحكام الشرعية واعتبار نصوصها تاريخية لا تستطيع مجاراة التطور الإنساني، ولذلك يجب تعديلها وتحويرها.

و أما نصر حامد أبو زيد فيرى القرآن نصا لغويا ويعتبر الحضارة الإسلامية حضارة النص كما كانت الحضارة اليونانية حضارة العقل والحضارة المصرية حضارة ما بعد الموت[3]، و من المسائل التي اشتغل بها نصر حامد أبو زيد الكلام الإلهي، فاعتبر القرآن ليس قديما أزليا، وهذا الاعتقاد ليس من صميم العقيدة، وهو قول المعتزلة الذي يتبنّاه، فكلام الله ليس صفة ذاتية، فلو كان صفة ذاتية لكان قديما أزليا قدم الله تعالى، ولكن الكلام من صفات الأفعال والأفعال مُحْدَثة، فيكون القرآن مُحدثا ومخلوقا، فصفات الأفعال تمثّل المنطق المشترك بين الله والعالم، وأما صفات الذات فتمثل مساحة التفرّد والخصوصية للوجود الإلهي في ذاته، فلو وصفنا الله تعالى بأنه متكلم منذ الأزل، لكان ذلك يعني أنه كان يتكلّم دون وجود مخاطب لأن العالم كان ما يزال في العدم وهذا ينافي الحكمة الإلهية[4]، فيرى أبو زيد أن ما ورد في القرآن الكريم يجب أن يفهم فهما مجازيا كالعرش والكرسي، وحفظ القرآن ليس في السماء مدوّنا في اللوح المحفوظ، بل المقصود هو حفظه في هذه الحياة الدنيا، وفي قلوب المؤمنين به، فأما تصوّر القرآن أنه مكتوب في اللوح المحفوظ باللغة العربية كل حرف منه كجبل قاف فهو تصور أسطوري[5]، وتكلّفه في التأويل جليّ لا يحتاج إلى نقاش، بل إنه يصرّح بهذا النوع من التأويل حين يُشنّع على الفهم الإسلامي للنصوص،

---

(1) أنظر: المرجع السابق، ص453، 454.

(2) أنظر: المرجع نفسه، ص453، 454.

(3) أنظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص11.

(4) أنظر: نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص67 وما بعدها.

(5) أنظر: المرجع نفسه، ص69.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

والغريب أنه سمّاه بالتأويل العلمي، وشبّه التراث الإسلامي وفهمه وفق التأويل العلمي بالمواد الغذائية التي تسبب السرطان، فالمسلمون حسب أبي زيد يعانون سرطانا عقليا ساهم في التخلف الحضاري وهيمنة الغرب، ومن ثم يدعوا إلى التأويل المتحرّر من الضوابط، والذي يقبل كل ما يمكن أن تُستنطق النصوص به[1]، وتناول أبي زيد لمسألة الكلام الإلهي وإنكار الجانب الميتافيزيقي منه، وتمسكه بقول المعتزلة في أن القرآن مخلوق ومُحدث يرمي من ورائه إلى جملة من الأهداف أهمها كون النص القرآني نصا لغويا تاريخيا نزل في ظرف زماني معين لتلبية الاحتياجات البشرية، ويمكن بناء على هذه الحقيقة التاريخية أن نتجاوز أحكامه إذا لم تعد صالحة لزماننا.

و تناول نصر حامد أبو زيد الحاكمية لله تحت ما سماه إهدار السياق، ويرى أن دراسة هذه المسألة تتم وفق مستويين: المستوى الخارجي المتمثّل في أسباب النزول، والمستوى الداخلي المتمثل في اللغة، فقوله تعالى: ﴿ وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ... ٱلظَّٰلِمُونَ... ٱلۡفَٰسِقُونَ ﴾ [المائدة/44، 45، 47] فهذه الآيات الثلاثة من سورة المائدة تُدرس في المستوى الخارجي من خلال أسباب النزول، فهي تتحدث عن اليهود، وتخيير النبي في الحكم بينهم أو الإعراض عنهم في مسألة القتل أو الزنا، فهي قضية خاصة وليست عامة، والمستوى الثاني هو المستوى الداخلي فيُدرس الفعل" حَكَمَ" كلفظ لغوي في دلالته البسيطة وهو الفصل في الخصومة بين الطرفين ولا يُحمّل اللفظ دلالة أوسع من ذلك، فنقول إنه الحكم السياسي[2]، وإنكار نصر حامد أبي زيد لمفهوم الحكم أن يكون بمعنى الحكم السياسي وإدارة الدولة ما هو إلا تبرير للعلمانية التي يؤمن بها، واعتماده على أسباب النزول يكشف رغبته الجامحة في اعتبار النصوص القرآنية نصوصا تاريخية ومرحلة انتقالية، فالحكم الذي جاء به الإسلام ناسب تلك الفترة وهو الفصل في الخصومة، وأما الآن فالحكم أخذ بعدا آخرا بفعل التطور البشري وهو الحكم السياسي العلماني ومرّة أخرى يسقط في فخ التناقض، وهو نفس الفخ الذي سقط فيه المنهج التاريخي وسبق أن أشرنا إلى ذلك، وقلنا إن من أبرز سمات هذا المنهج التناقض، فنصر حامد أبو زيد طالما دعا إلى التضخم الدلالي وأهدر السياق، نجده هنا يحاول أن يمارس الصرامة المعرفية كمراعاة الإطار

---

(1) أنظر: المرجع السابق، ص146، 147.
(2) أنظر: نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، ص127.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

اللغوي وأسباب النزول، أو السياق العام الذي وردت فيه النصوص، فلو حاكمنا أبا زيد في كلامه عن إهدار السياق إلى منظومته التي ينظّر لها، وفلسفة التأويل التي يؤمن بها، لحكمنا على نتائجه ونقده أنه خاطئ، فكيف يهدر السياق ويطلب من غيره مراعاته؟، وكيف يقفز على اللفظ دون الالتفات إلى دلالته اللغوية، وينكر على غيره ذلك؟، وإذا حاكمناه إلى القواعد الدينية واللغوية الإسلامية، فإن اللغة كما جاء في اللسان تحتمل هذا التوسع الدلالي، فالحكم جاء بمعنى القضاء وجمعه أحكام، والحكم مصدر من الفعل حَكَمَ، والحاكم منفّذ الحكم[1]، فإذا كان الحكم معناه القضاء وتنفيذ الحكم، فهذا أحد اختصاصات الحكم السياسي في كل بلاد العالم، فلا تنفّذ الأحكام إلا بواسطة السلطة السياسية التي تمتلك القوة والردع، وحين نقصي السلطة السياسية من تنفيذ الأحكام، فإن الحكم الذي معناه الفصل في الخصومات يصبح لا معنى له، ويتحوّل إلى العبث والفوضى، ومن منطلق هذا التشابك والتداخل فإن الفعل حكم يتجاوز المعنى السطحي الذي هو الفصل في الخصومة بين الطرفين، وأما أسباب النزول التي اعتمد عليها نصر حامد أبو زيد في تبرير العلمانية وإنكار الحكم السياسي، فسبق وأن تطرّقنا إلى أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وأن الأسباب مناسبات وليست عللا، وما تركيز أبي زيد وغيره على أسباب النزول إلا للتدليل والكشف على أن القرآن الكريم منتج ثقافي في سياق تاريخي لا حرج في تجاوزه وتعطيل أحكامه، وما قام به نصر حامد أبو زيد في مسألة الحكم يعتبر مسلكا من مسالك التأويل عنده، فتارة يفتح التأويل على مصراعيه، وتارة يضيّقه ويحاول إحاطته بسياج حصين كهذه المسألة، والتفسير الوحيد لاختلاف المسلكين في فكر أبي زيد يرجع إلى خلفيته الايديولوجية، فما سار مع رؤيته العلمانية الحداثية من التضييق أخذ به، ونفس الشأن بالنسبة لتوسيع التأويل، فالقضية ذاتية محضة لا علاقة لها بالوعي العلمي.

ومن أخطر المسائل التي تناولها أبو زيد وهي صريحة في الدلالة على وقتية الأحكام الشرعية وظرفيتها، بل على بشريتها ما ذهب إليه في أن الإمام الشافعي هو من جعل السنة النبوية مصدرا للتشريع بعد القرآن الكريم، فأخضع بعض النصوص للتأويل كتأويله كلمة الحكمة التي جاءت مقترنة بالكتاب في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ ﴾[البقرة/129]، فالشافعي استدلّ على أن الحكمة مقترنة بالكتاب، والحكمة هي السنة النبوية وهي- حسب الفكر

---

[1] أنظر: ابن منظور، لسان العرب، ج9، ص952، 953، مادة حكم.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں(ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

الحداثي- من آليات تحويل البشري إلى المقدس، وإعطائه سلطة لاهوتية، وهو لا يخلوا من بعد أيديولوجي جاء في سياق تاريخي[1]، وما وجّه إلى الإمام الشافعي من مطاعن ما هي إلا مغالطات، فهو ليس أول من فسّر الحكمة بالسنة، فالإمام الطبري في تفسيره الذي يعتمد عليه أصحاب المنهج التاريخي في جوانب مهمة في قراءاتهم يبين أن الحكمة اختلفت فيها أقوال المفسرين، فقتادة هو الذي ينسب إليه القول بأن الحكمة هي السنة، وقال غيره: الحكمة هي المعرفة بالدين والفقه فيه، وهناك من قال الحكمة الدين الذي لا يعرفونه إلا به صلى الله عليه وسلم يعلمهم إياها، وقوله أقرب إلى قول قتادة، والذي رجّحه الإمام الطبري من هذه الأقوال وغيرها هو أن الحكمة هي العلم بأحكام الله التي لا يدرك علمها إلا ببيان الرسول صلى الله عليه وسلم[2]، وكلامه واضح الدلالة في أن المقصود بالحكمة السنة، فالشافعي لم يبتدع هذا التأويل، كما أنه لم يؤسس ايديولوجيا بشرية تقوم على تحويل البشري إلى ديني، وإضفاء هالة على النص النبوي ليمارس سلطته ويصير مصدرا من مصادر التشريع، فلماذا يُهاجم الإمام الشافعي من قبل أصحاب المنهج التاريخي في تفسيره الحكمة بالسنة؟، ومعلوم أن النص الديني عندهم يجعلنا نقبل قراءات عديدة ومختلفة لأنها تتعامل معه بوصفه رسالة رحبة تفيض بالمعنى وعالم دلالي يتفتّح على الآخر، ويتسع للغريب الذي يسكننا، هذه هي خاصية النص، تتعدد إمكاناته وتختلف قراءاته[3]، فإذا كانت هذه هي خاصية النص عندهم فلماذا ينكرون تفسير الحكمة بالسنة؟.

وتناول الجابري مسألة التراث في كتابه "التراث والحداثة"، واستنتج أثناء تناوله لكلمة "التراث" من الناحية اللغوية والتاريخية أنها لا يُراد بها إلا ما يتعلق بالمال في التفاسير القديمة، ولا يراد بها المعنى الفكري والثقافي[4]، والحق أن تأويل كلمة تراث عند الجابري ومحاولته إفراغها من معناها الواسع كما هو مقرر عند القدامى يُعد تعسفا لا مبرر له، فالقرآن الكريم يعطي للتراث معنى أوسع من الذي يدعيه الجابري، وشروحات المفسرين تثبت أن التراث في الفكر الإسلامي القديم يتجاوز المعنى المادي الذي هو المال، ويُطلق على المعاني الروحية والفكرية، قال تعالى: ﴿ وَوَرِثَ سُلَيْمَنُ دَاوُدَ ﴾[النمل/16]، في تفسير الألوسي لهذه الآية لا يقف على المعنى

(1)أنظر: نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الايديولوجيا الوسطية في الإسلام، ص46 وما بعدها.
(2) أنظر: الطبري، جامع البيان، ج2، ص576 وما بعدها.
(3)أنظر: علي حرب، نقد الحقيقة، ص18.
(4)أنظر: الجابري، التراث والحداثة، ص 21،22.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

المادي للميراث، ولكنه وراثة النبوة والملك معا، فالوراثة هنا بالمعنى المجازي؛ أي أن سليمان قام مقام داوود، وقيل: المراد بالوراثة هنا وراثة النبوة فقط، وقيل: وراثة الملك فقط، واستطرد الألوسي في مسألة الميراث مرجحا بالأدلة النقلية والعقلية أنها ليست وراثة المال، ووراثة غير المال شائعة في القرآن فقد قال عز من قائل: ﴿ ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَـٰبَ ﴾[فاطر/32][1] وإذا كان تفسير الجابري للتراث حين أخذ بعض الآيات الجزئية يتعارض مع المعنى العام للتراث في القرآن الكريم، فإن تفسيره يتعارض مع السنة النبوية، فالنبي -صلى الله عليه وسلم- صرّح بأن المقصود بالتراث عند الأنبياء ليس المال ولكنه وراثة الأفكار والنبوّة، أو بالتعبير الدقيق العلم، قال عليه الصلاة والسلام:" وإن العلماء ورثة الأنبياء وإن الأنبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما، ورّثوا العلم، فمن أخذه أخذ بحظ وافر" [2]، وكلمة التراث بهذا المفهوم عند الجابري تجعل القرآن غير متوارث؛ لأنه ليس ماديا، فهو لا ينتقل من جيل إلى جيل، بل يبقى أسيرا في حيّز زماني محدد.

ومن الأمثلة عند الجابري الدالة على أن النصوص الشرعية مرحلية ومؤقتة بوقت معين قوله تعالى: ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَـٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ﴾[النساء/11]، فهذا النص عند الجابري ينبغي أن يُقرأ قراءتين، القراءة الأولى يكون فيها النص معاصرا لنفسه، والقراءة الثانية يكون فيها معاصرا لنا، ولكي يكون معاصرا لنفسه ينبغي إرجاعه إلى سياقه التاريخي بمكوناته الاجتماعية والثقافية، فالمجتمع الذي نزل فيه الإسلام كان ذا بنية قبلية، والملكية في المجتمع القبلي الرعوي ذات طابع قبلي، فالقبيلة هي التي تملك وليس الفرد، هذا من الناحية الاقتصادية، وأما من الناحية الاجتماعية فإن الزواج كان يتم بين الأباعد؛ أي أن أفراد القبيلة يُزوّجون من غير تلك القبيلة لإقامة الأحلاف للحفاظ على العلاقات السلمية، فالزواج أشبه ما يكون بتبادل النساء، فالبنت تزوّج خارج قبيلتها، وهذا النظام الاجتماعي في قضية الزواج يثير جملة من المشاكل منها مسألة ميراث البنت، فإذا أخذت نصيبها سيذهب إلى قبيلة زوجها، وهو مالا ترضاه قبيلة أبيها، وهو نزاع يهدد بالحروب والخصومات، وما يرثه الولد الذكر فمعلوم أنه يظل في قبيلته، ومن هنا فالمجتمع الجاهلي لا يعطي للبنت نفس الحق الذي يعطيه للولد، وهناك قبائل تحرم البنت من الميراث تماما

[1] أنظر: محمد الألوسي، روح المعاني، ص 171،170.
[2] أخرجه أبو داوود، سنن أبي داوود، كتاب العلم، باب الحث على طلب العلم، ج2، ص407، رقم4641.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

دفعا للمشاكل[1]، ويضيف الجابري سببا اقتصاديا آخر لحرمان البنت من الميراث وهو الإخلال بالتوازن الاقتصادي خصوصا مع تعدد الزوجات؛ إذ قد يرث الرجل عن طريق زوجاته من قبائل متعددة ما قد يؤدي إلى تركيز الثروة لديه داخل القبيلة أو تركيزها في قبيلته على حساب القبائل الأخرى، وعندما جاء الإسلام أقرّ حلا وسطا للمشكلة[2]، فأعطى للبنت الثلث وأوجب نفقتها على زوجها، وهو حكم يتناسب مع طبيعة تلك المرحلة المتميّزة ببساطة الاقتصاد ومحدودية الملكية[3]، وجليّ بما يغني عن التعليق أن الجابري الذي اهتم بإعادة دراسة التراث يعد من دعاة تاريخية النصوص القرآنية، وهذا المثال دليل شاهد، وقبل ايراده للمثال تحدّث عن البدعة والضلالة بطريقة التلازم المنطقي واستنتج في ضوئها أن البدعة المفضية إلى الضلالة ثم إلى النار هي ما يتعلق بالعبادات زيادة، وما عدا ذلك من المحدثات فلا يشملها حكم البدعة بهذا التصور[4].

وإذا كان الجابري ألزم نفسه باستنتاجه السابق، فلماذا يخرقه مباشرة بعد ذلك بمثال الميراث؟، أليس الميراث من الأحكام الشرعية التي تنزل في نفس مرتبة أحكام العبادات كالصيام والصلاة؟، وما نودّ التركيز عليه هو ربطه للأحكام الشرعية بالسياق التاريخي، وتكلّفه في صناعة ظروف اجتماعية واقتصادية صيغت على أساسها أحكام الميراث سواء في القانون الجاهلي أم التشريع الإسلامي، يظهر جليا أن الجابري بالغ كثيرا في إحاطة النص بالسياقات التاريخية، وهي سياقات سبق وأن تحدّثنا عنها، وقلنا إن النص القرآني متعال عن الزمكانية، وله وجودان وجود ميتافيزيقي، ووجود دنيوي وفق أسباب النزول، يتطابق تماما مع الوجود الميتافيزيقي، ويبدو من دون شك أن الجابري يهدف إلى تجاوز الأحكام الشرعية، وبالأخص ذات البعد الاجتماعي، والآلية التي استخدمها هي آلية دراسة التراث بحيث يكون معاصرا لنفسه ومعاصرا لنا في الآن نفسه، ويقصد الجابري بالمعاصرة القديمة والجديدة أن يختلف فهم الحكم الحديث عما هو عليه في القديم، وبعد أن علّل الجابري لماذا تأخذ البنت ثلث الولد في الجاهلية وأثناء نزول الوحي؟، نتساءل هل جعل الجابري آية سورة النساء معاصرة لنا بقراءة مخالفة عن القراءة التراثية؟، لم يجب عن هذا التساؤل صراحة، ولعلّه خانته الشجاعة الفكرية فلمّح إلى ذلك حين أتى بفتوى بعض فقهاء المغرب

---

(1) أنظر: الجابري، التراث والحداثة، ص54.

(2) كأن الإسلام يعتبر عند الجابري مرحلة انتقالية، وهو مصطلح سياسي يتعلق بفترة زمنية ظرفية حرجة تتميز بعدم الاستقرار بين مرحلتين مستقرتين.

(3) أنظر: المرجع السابق، ص53.

(4) أنظر: المرجع نفسه، ص53.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

حين منعوا البنت من الميراث إذا استغنت بزوجها دفعا للفتن والصراعات التي قد تحدث بين القبائل بسبب الميراث[1]، وكأن الجابري بهذه الفتوى يريد أن يقول بأن الميراث يُكيّف حسب الظروف الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، فقد تمنع البنت من الميراث تماما، وقد تأخذ الثلث وقد تساوي الولد، ولماذا لا تأخذ أكثر؟، فالواقع بمختلف مستوياته هو الذي يبلور حكم النص.

(1) أنظر: المرجع السابق، ص55، 56.

المبحث الثاني:

أسباب إخفاق المنهج التاريخي في دراسة القرآن الكريم.

دراسة القرآن الكريم في ضوء المنهج التاريخي وفق مبادئه ومواصفاته وتطبيقاته المعاصرة تجعلنا نحكم على المنهج بالإخفاق والفشل، فتطبيقاته ونتائجه تحمل في ثناياها دلائل الفشل، ولكن الحكم على إخفاقه ليس بفعل سوء التطبيق والنتائج اللامعقولة التي أفضى إليها فقط، ولكن ما يحكم المنهج التاريخي من مؤثرات وخلفيات فكرية كان السبب الرئيس في الفشل، فالتطبيقات والنتائج ترجع إلى التوجيه السيئ للمنهج التاريخي، ويمكن حصر أسباب إخفاق المنهج التاريخي في دراسة النص القرآني إلى ما يلي:

المطلب الأول:

الإستعلاء المنهجي.

ونقصد بالإستعلاء المنهجي تلك الثقة المفرطة بالمنهج التاريخي على وجه الخصوص وبالمناهج الأخرى على وجه العموم، فالمنبهرون بالمناهج الغربية يرون فيها آلية لا تخطئ من آليات الكشف عن الحقيقة، فأي موضوع مهما كانت صفته أو خصائصه يمكن الحكم عليه بالصواب أو الخطأ من خلال تطبيق المناهج الغربية المختلفة، فهي ثمرة الفكر الإنساني وروح الحداثة العالمية، فالمنهج يعلو ولا يُعلى عليه، والمنهج التاريخي عند أصحابه هو المفتاح السحري الذي يمكن بواسطته اختراق النص القرآني واكتشاف حقيقته، وهو المنهج الأمثل الذي يجيب عن أسئلة ملحة وخطيرة تتعلق بالقرآن الكريم، يقول طيب تيزيني: "ونحن إذ ننظر إلى المسألة على هذا النحو التاريخي الثوثيقي والمنهجي، فإننا سنجد الطريق معبّدة أمام البحث في المحاور الفكرية الأولى التي أخذت في الإفصاح والنشوء والتبلور استجابة لاحتياجات الوضعية أو الوضعيات الإجتماعية المشخّصة في المجتمع العربي الإسلامي الناهض أولا، وتحت تأثير النص القرآني الحديثي وغيره ثانيا"[1]، وكلامه واضح ويدل على ثقته الكبيرة بالمنهج التاريخي وأنه كفيل بحل إشكاليات معقدة تتعلق بمتن النص القرآني، وبعلاقة هذا النص مع البيئة الإجتماعية تاريخيا، ومن هذه الثقة المفرطة بالمنهج التاريخي وتطبيقاته التعسفية تبلورت النتائج الخاطئة التي أسلفنا ذكرها.

---

[1] الطيب تيزيني، النص القرآني، ص377.

وللتوضيح أن الإستعلاء المنهجي سبب في إخفاق المنهج التاريخي نبقى مع تيزيني المولع بالتوثيق التاريخي للنص القرآني، ونبيّن خطأه في حديثه عن العلاقة بين الله والمسيح، وبين الله والقرآن، حيث يبدأ هذه المسألة بتركيزه على أن النص القرآني ذو بنية تاريخية جاء استجابة للواقع المتغير، فلو وقع تساؤل حول المصدر البعيد للنص القرآني تاريخيا، فإن البحث في هذه المسألة يرجع إلى نزول القرآن منجما، ونزوله المنجم يجعله مخلوقا وغير أزلي، فهو ذو مصدر بشري، وهنا تكمن المقارنة بين القرآن والمسيح فإذا أُوّل القرآن على أنه كلام الله، والمسيح كلمة الله كما ذكر القرآن، فهذا التأويل يقع في مأزق هو محاولة تجسيد الله بصيغة المسيح، لأن كلامه تجلي من تجلياته وصفة من صفاته، ونحن هنا إزاء موقفين إما أن نعتبر كلاهما(القرآن والمسيح) على أنهما تجسيدان لله، وإما أن يُفهم ضمن المنظومة التنزيهية الإطلاقية القائمة على المباينة ورفض القول بازدواج شخصية المسيح، وهذا لا يتم إلا برفض كون القرآن كلام الله الذي يعني تجليه وتجسده[1]، وحتى يحقق تيزيني الإحتمال الثاني الموافق للتصور الديني الإسلامي؛ فإنه لا سبيل إلى ذلك إلا أن نعتبر القرآن نصا لغويا تاريخيا مثله في ذلك مثل أي نص آخر؛ لأن القول بأن أصله إلهي لا يسمح بدراسته باستخدام مناهج البحث العلمي المعتادة[2]، ويقول صراحة: "ولعلنا نثني على ذلك بالقول بأن آفاق النظر التاريخي إلى النص القرآني بمثابته نصا تاريخيا تتسع عمقا وسطحا حين ينظر إليه في ضوء مجموعة من الأحاديث النبوية ومن المأثورات الأخرى"[3].

ولا يخفى ما في كلام تيزيني من الأغلاط الفاحشة والأخطاء الكبيرة وهو يشيد بالمنهج التاريخي، وأنه أقدر المناهج على تمثل هذه النتائج باعتبار القرآن نصا تاريخيا، فإذا استخدمنا المنهج التاريخي من منظور تيزيني معتمدين على الروايات الإسلامية ومباحث علوم القرآن فإننا سنصل حتما إلى بشرية القرآن، وأنه نص لغوي لا يختلف عن النصوص الأخرى، فحكمنا على بشرية المسيح لا تتم إلا بالحكم على بشرية وتاريخية النص القرآني، وهذا الخطأ في الحكم والتصور ناتج عن أسباب متعددة منها الرؤية المادية للوجود المترتبة عن الجهل والإنكار بطبيعة الوجود الغيبي، ثم الثقة الزائدة في المناهج الوضعية كالمنهج التاريخي وقدرتها على التدليل على الفرضيات والنتائج مهما كانت خطيرة ومصادمة للثوابت والمسلمات

[1] أنظر: المرجع السابق، ص337 وما بعدها.
[2] أنظر: المرجع نفسه، ص339.
[3] المرجع نفسه، ص340.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

لدى المسلمين، وكون المسيح كلمة الله لا يعني أنه أزلي، فصفة الكلام كصفة العلم وهما من صفات الذات، فعلم الله الأزلي بوجود المخلوقات المحدثة لا يعني أنها أزلية وغير محدثة، فإذا تكلم الله أيضا منذ الأزل بالقرآن أو الكلام الإلهي الآخر فإن ما تكلم به عن المخلوقات التي ستوجد لا يعطيها صفة القدم الأزلي، فلا مبرر يلجئ المسلم للقول بخلق القرآن حتى يفر من شبهة أزلية المسيح، ولسنا مضطرين وعادمين للبراهين لمحاججة النصارى كي نقول بخلق القرآن، وهذه المسألة الإعتزالية قام دعاة المنهج التاريخي وغيرهم بإحيائها، وأعطوها مصداقية وقيمة معرفية كبيرة، لا لشيء إلا لأنها تسمح لهم بتمرير نتائجهم ودراساتهم المتعلقة بالقرآن الكريم، و ما يقوم كدليل واضح على صفة الإنتقائية في المنهج التاريخي- ودعاته يشيدون بالفكر الإعتزالي ويرونه فكرا تنويريا تحرريا يمجد العقل- هو أن هذا المنهج يتبنى مقولة خلق القرآن ويدافع عنها، في حين نجده يتنكّر ويسفّه كثيرا من المقولات الإعتزالية وأهم هذه المقولات اعتبار الوحي نصا إلهيا ذو بعد ميتافيزيقي، فالمعتزلة حين قالوا بخلق القرآن لم ينكروا مصدره الإلهي، وأن لفظه ومعناه من الله، فتبني المقولات الإعتزالية ونزعها عن سياقها هو تشويه لها وتحريف لحقيقتها.

والاستعلاء المنهجي تعددت مظاهره وتجلياته ولعل من أبرزها مصادمة أبسط البديهيات المعرفية، وهذا التصادم معها جعل أصحاب المنهج التاريخي ينكرونها أو على الأقل يتنكّرون لها أثناء دراستهم للقرآن الكريم، ففي مسألة أسباب النزول سبق وأن رأينا كيف اعتمدوا على الآيات التي لها أسباب نزول ولا تمثل إلا نسبة ضئيلة من مجموع آيات القرآن، اعتمدوا على هذه النسبة الضئيلة فجعلوها أصلا، في حين أن النسبة الكبيرة جعلوها فرعا لا قيمة لها في دراستهم، فالمنهج التاريخي قلب المفاهيم العقلية البسيطة فحوّل الأصل فرعا والكل جزء والصغير كبيرا، وهذه الفكرة التي يمكن ملاحظتها عند تطبيق المنهج التاريخي تكشف عن الخلل الكبير في الممارسة من جهة، وعن الذاتية والرؤية الشخصية من جهة أخرى، فهي تعبير عن الاستعلاء المنهجي الذي يدل دلالة واضحة على أن قواعد المنهج لم توظف بطريقة سليمة، فلو طبّق هذا المنهج بقواعده الأساسية لما أفضى إلى هذه النتائج التي تخالف العقل والمنطق، فزيد بن ثابت طبّق القواعد الأساسية في المنهج التاريخي ولم يخالف بذلك العقل والمنطق، ولم يصادم المسلمات البسيطة التي دأب الناس عليها.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

وما زاد من تحكم الإستعلاء المنهجي هو ذاتية أصحاب المنهج التاريخي وخلفيتهم الأيديولوجية التي لم يستطيعوا التخلص منها، وقد انهزموا أمام مسلكهم الفكري والنفسي وإن كانوا كثيرا ما يرفعون شعارات النقد العلمي والصرامة المنهجية، كما أنهم سقطوا فيما رموا به غيرهم، فكثيرا ما يرمون الدراسات الإسلامية التقليدية بأنها أيديولوجية وتبجيلية، وتدرس التراث الإسلامي دراسة عاطفية يغلب عليها التعظيم والانبهار، فهذا الداء الذي طالما وصفوا به المسلمين سقطوا في بحاره فلم يستطيعوا الخروج منه، بل إن أيديولوجيتهم وذاتيتهم أكبر بكثير مما عند المسلمين التقليديين، فالمناهج الغربية التي يستخدمونها في دراسة التراث الإسلامي يرونها أكثر قداسة من القرآن المنزل، ويعتبرون صوابها بلغ النهاية في الدقة، ولا يمكن لأي منهج أن يقوّم أو ينتقد مناهجهم، من هذه الخلفية النفسية والفكرية انحرفت دراستهم وكانت نتائجهم غير منطقية ولا معقولة، وإذا تحدثنا عن البعد الأيديولوجي في استخدام المنهج التاريخي، فإننا لا نغفل أثرا نفسيا يعتبر جزء من الأيديولوجية ألا وهو الرؤية الحاقدة والمتعالية للتراث الإسلامي، فهذه الرؤية كجزء من الخلفية الأيديولوجية ساهمت بشكل فعال في الممارسة الخاطئة للمنهج التاريخي، وساهمت أيضا في بلورة النتائج اللامعقولة التي أفضى إليها.

والمشتغلون بدراسة القرآن الكريم لا يطبقون المنهج التاريخي فقط، فأي منهج يتيح لهم الوصول إلى النتائج التي تمثّلوها مسبقا يمكن الإستعانة به، فنصر حامد أبو زيد وإن كان من دعاة المنهج التاريخي إلا أنه يميل إلى المنهج اللغوي والدراسة الأدبية أكثر، وفي بعض مواقفه يرى أن منهج التحليل اللغوي هو المنهج الوحيد الذي يمكّن من فهم رسالة الإسلام[1]، فهذه الوثوقية الزائدة في المنهج وإلغاء المناهج الأخرى في الدراسات القرآنية هو سبب إخفاق المنهج التاريخي على وجه التحديد والمناهج الأخرى، فعدم مراعاة خصوصيات النص الإسلامي، وإلغاء المناهج الإسلامية ونظرة الإزدراء التي يُنظر إليها ساهمت في تكريس إخفاق المنهج التاريخي، وهي من دلالات الإستعلاء المنهجي؛ أي عندما لا تراعى خصوصيات النص وتُقصى المناهج الإسلامية فهذا هو عين الإستعلاء، ويرد علي حرب على نصر حامد أبو زيد في دعوته لاستخدام المنهج اللغوي فقط في دراسة القرآن الكريم، حيث يعتبر علي حرب القرآن نصا واسعا يفيض عن كونه نصا أدبيا يشكل فضاء تأويليا وحدثا ثقافيا كبيرا ترك تأثيره في الثقافة العربية والإنسانية، فمن

[1] أنظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص30.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

المستهجن أن يُدرس دراسة أدبية فقط[1]، ورد علي حرب ليس رَدا على أبي زيد فقط، ولكنه رد على جميع دعاة الحداثة والفكر الاستشراقي وأصحاب المناهج الغربية، فإذا كانوا يدعون إلى تعدد المناهج في الدراسة، فلماذا تُقصى المناهج الإسلامية؟.

سبق و أن تعرفنا أثناء تحليلنا لطبيعة المنهج التاريخي على خصوصياته، وهي خصوصيات في أغلبها سلبية، وهذه الخصوصيات يسميها المفكرون منهجا من باب التوسع في اللفظ، وأهم هذه الخصوصيات الإزدواجية والتناقض والإنتقائية والطبيعة المادية، وهي مواصفات جعلته يستَعلي منهجيا، ويغتبره أنصاره قيمة علمية مطلقة لا تقبل نقدا أو ردا، وهي المواصفات التي عجّلت بفشل المنهج التاريخي في الدراسة، ولا تتوقف مواصفات المنهج التاريخي عند التناقض و الإنتقائية، ولكنها تتسم بروح حداثية غربية تؤلّه العقل وتجعله مصدرا للمعرفة، وتحكّم الإنسان على الكون والطبيعة، وتعتني بالإنسان بدل الإله، وتنبذ النقل ولا تؤمن به، فالفكر الغربي أنتج نظريات ومعارف ومقولات تسلط أدواتها النقدية والتفكيكية على التوراة والإنجيل. فهرع بعض المسلمين يستوردون هذه المناهج الموظّفة خصيصا للصراع الكنسي والتنويري فأنزلوها تنزيلا آليا على النص القرآني، فانتهوا إلى نفس النتائج التي انتهى إليها نقاد النصوص المقدسة في الغرب[2].

ومع كون المنهج التاريخي تشكل بصورة واضحة وتبلورت معالمه في بلاد الغرب، فكانت بذلك الصبغة الغربية مانعا من موانع التطبيق على النص القرآني لاختلاف الخصائص والمميزات في كل من المنهج التاريخي والنص القرآني، وإضافة إلى هذه الصفة فإن المناهج الغربية عموما لم تكتمل، ومازالت تتعرض للانتقادات والتحسينات، وتشق طريقها ببطئ في ميادين البحث العلمي، فهذه المناهج التي هي عبارة عن وسائل نقدية أشبه ما تكون بالموجات الفكرية الزائلة منها بالمنجزات العلمية الراسخة[3]، وبعبارة أخرى نقول إن المناهج الغربية عموما والمنهج التاريخي على وجه التحديد تبقى ظنية في تطبيقاتها ونتائجها وليست قطعية، فما دامت تتعرض للانتقاد وتخضع قواعدها للتطوير والتحسن فهذا مبرر من المبررات التي تسقط دعوى التمسك بهذا المنهج في دراسة القرآن الكريم، وأنه يمكنه الوصول إلى الحقيقة التي طمسها المسلمون الأوائل حين قاموا

---

(1) أنظر: علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1(1993م)، ص208.
(2) أنظر: طه عبد الرحمان، روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1(2006م)، ص189، 190.
(3) أنظر: المرجع نفسه، ص190.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

بجمع القرآن بطريقة إقصائية للمدونات التي تخالف مدونة السلطة المهيمنة على القرار السياسي والاجتماعي.

والمشتغلون بتطبيق المنهج التاريخي وغيرها من المناهج الأخرى يتجاهلون النزعة الوضعية للمناهج الغربية وهذه النزعة حقيقة يسلم بها نقّاد الغرب أنفسهم، فالتعامل مع هذه المناهج على أنها حقائق ثابتة ومطلقة جعل أصحابها يبالغون في التطبيق ويتصورون أنها قادرة على استنفاذ مرادات النص دلاليا ومقاصديا، وتمكنها من الكشف عن المحجوب واللامفكر فيه، فالجهل بطبيعة المَناهج الغربية وبغدها الغائي يأتي بنتائج عكسية وخطيرة، فهذه المناهج ترعرعت في بيئة متطلعة إلى كسر شوكة الوصاية الكنسية، ومُلأت بهاجس فكري يريد تفكيك النصوص الكتابية ونقدها، ومن هنا تكمن خطورة جلب هذه المناهج إلى ساحة الدرس القرآني؛ لأن ذلك سيؤدي إلى تقليد الغرب في موقفه من نصوصه المقدسة التي هي عبارة عن وثائق تاريخية مليئة بالتحريف والتبديل[1]، فنقل المناهج الغربية وإنزالها على التراث الإسلامي إنزالا بدعوى السببية والإجرائية وما أشبه ذلك ليس إلا إمكانا واحدا تضاهيه إمكانات متكاثرة، فيجوز مبدئيا أن تكون هناك منهجية غير المنهجية المنقولة من الغرب، وتكون قادرة على تحقيق مرادنا في التقويم بطريق أفضل من طريق المنهجية الغربية التي شاع استخدامها بين النقاد والدارسين[2]، وإذا أردنا دراسة التراث وتقويمه باقتباس مناهج مخصوصة، فالأولى بنا أن نقتبس المنهجية التي أنتجها المسلمون في أيقظ عصورهم، مع فتح الباب لتنقيحها بحسب الحاجة، فأسباب الإتصال بتراثنا متوافرة ولا تتوافر هذه الأسباب مع غيره، وهذا لا يتحقق إلا بتحصيل معرفة شاملة بمناهج المتقدمين من علماء الإسلام ومفكريهم في مختلف العلوم، ثم تحصيل معرفة كافية بالمناهج الحديثة، هذا سيمكن من القدرة على تجاوز طور تقليد المناهج الغربية واقتباس النظريات إلى طور الإجتهاد في اصطناع المناهج ووضع النظريات[3].

المطلب الثاني:

الموقف الأيديولوجي: من أسباب إخفاق المنهج التاريخي تشبعه بالتعصب الأيديولوجي، فهو لا يتعامل مع القرآن الكريم بموضوعية أو صرامة منهجية كما يردد دعاته دون ملل، ولكنهم يتعاملون

---

(1) أنظر: قطب الريسوني، النص القرآني، ص402، 403.
(2) أنظر: طه عبد الرحمان، نقد المنهج في تقويم التراث، ص19.
(3) أنظر: المرجع نفسه، ص19، 20.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

معه من خلفية فكرية ونفسية سمّيناها الموقف الأيديولوجي، وهذه الخلفية هي التي كرّست فشل المنهج التاريخي، فلا يستطيع منهج من المناهج النجاح وتحقيق مآربه وهو بعيد عن الموضوعية وطلب الحقيقة من أجل الحقيقة فقط، ويتجلى الموقف الأيديولوجي عند أصحاب المنهج التاريخي في مظاهر متعددة منها التحامل على التراث، فتحاملهم الشديد على التراث الإسلامي بكل مستوياته دليل ملموس وقوي على أن قراءتهم للنص الإسلامي ليست بريئة، فالتحامل موقف نفسي وليس موقفا معرفيا، ومن ثَم تكون الدراسة غير موضوعية، وقد تحلى علي حرب بقدر من الشجاعة والموضوعية فرد على أنصار المنهج التاريخي والفكر الحداثي وفي مقدمتهم أبو زيد ووصف تحامل أبي زيد على كتاب البرهان للزركشي بأنه نابع من هاجسه الأيديولوجي، فعمل الزركشي عمل أصولي وإبستيمولوجي ضخم، ونقد أبي زيد له ما هو إلا قراءة أيديولوجية رجعية، والأكثر من ذلك أنها قراءة ميتة للتراث[1].

ولا يتوقف الموقف الأيديولوجي عند طريقة دراسة النص القرآني وما أفرزته من نتائج، ولكن خطورة الموقف الأيديولوجي يتمثل قبل هذا في الإنتماء المدرسي، ونقصد به انتماء أكثر دعاة المنهج التاريخي إلى الفضاء الاستشراقي والحداثي، فالخلفية الاستشراقية والحداثية أثناء تطبيقات المنهج التاريخي وصياغة نتائجه تظهر بشكل واضح، وإذا أخذنا نتائج للمنهج التاريخي نجدها هي نفس النتائج تقريبا في الدراسات الاستشراقية والحداثية، فموضوع القرآن الكريم حاضر بقوة في دراساتهم، والنتائج التي يتحدثون عنها هي نفسها وإن اختلفت مناهج البحث والدراسة عندهم، فالنتائج تقليد متبع بينهم، فقراءة الآيات القرآنية مارسها الفكر الحداثي عندنا كما أنتجه تماما واقع الحداثة في المجتمع الغربي، ولا يمكن أن يوصف ما يقومون به على أنه إبداع، لأنهم قاموا بتطبيق منهجيات ونظريات لم تطبق على القرآن من قبل، ولكن فعلهم ما هو إلا إسقاط آلي، والإسقاط الآلي لا إبداع معه، فالتقليد يجعل قراءتهم للنصوص ترجع إلى زمن ما قبل الحداثة وهو زمن الوقوع تحت الوصاية التي ثارت عليها الحداثة، فالمشتغلون بدراسة القرآن عندنا رضوا أن يضعوا أنفسهم اختيارا تحت الوصاية الثقافية لمن صنع الحداثة الغربية فتحولت قراءاتهم التي تسير في فضاء الحداثة إلى قراءات القاصرين، الذين تُمارس عليهم الوصاية، وليست قراءة راشدة[2].

---

[1] أنظر: علي حرب، نقد النص، ص213وما بعدها.
[2] أنظر: طه عبد الرحمان، روح الحداثة، ص192، 193.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

ولدور الفضاء الحداثي والاستشراقي في توجيه الدراسات العلمية توجيها أيديولوجيا نتطرق إلى مفهوم المصطلحين بشيء من الإيجاز حتى تتبلور فكرة القراءة المسبقة والتوظيف المنهجي السيء انطلاقا من الإنتماء إلى أحد الفضاءين، فالحداثة هي في اللغة مأخوذة من الفعل حدث ومنه الحديث الذي هو نقيض القديم، والحدوث نقيض القُدْمَة ويقال حدث الشيء يحدث حدوثا وحداثة[1]، والحدوث كون الشيء بعد العدم[2]، وحِدْثان الشيء أوله[3]، والحديث الجديد من الأشياء، والحديث الخبر يأتي على القليل والكثير والجمع، وإذا تأملنا في المعنى اللغوي للحداثة نجده يرجع إلى الجديد، فهل الحداثة بالمعنى الاصطلاحي تعني الجديد؟، وفي ما يتجلى جديدها؟.

الحداثة بمفهومها الاصطلاحي ظهرت في الفكر والفلسفة الغربية قبل ظهورها في البيئة العربية، ومن التعاريف الغربية للحداثة أنها: "ليست الحداثة مفهوما سوسيولوجيا أو سياسيا أو تاريخيا يحصر المعنى، وإنما هي صبغة مميزة للحضارة تعارض صبغة التقليد؛ أي أنها تعارض جميع الثقافات السابقة والتقليدية، فأمام التنوع الجغرافي والرمزي لهذه الثقافات تفرض الحداثة نفسها وكأنها واحدة متجانسة، مشعة عالميا انطلاقا من الغرب، ويتضمن هذا المفهوم إجمالا الإشارة إلى تطور تاريخي بأكمله وإلى تبدل في الذهنية"[4]، وهذا التعريف الذي يحدد السمات المميزة للحداثة يشير إلى أمور مهمة وخطيرة تجعل الحداثة كمفهوم فلسفي لا يصح تطبيقه في المجتمعات العربية الإسلامية، فهو- كما يقول التعريف- نشأ في مناخ البيئة الأوروبية فانطلاقته كانت من الغرب، وإذا كان الغرب يقبل الحداثة كمفهوم وممارسة، فإن المجتمعات الإسلامية لا يمكن أن تتحسن أوضاعها وتتغير المفاهيم فيها بواسطة الحداثة، وذلك باختلاف البيئتين في كثير من الخصائص، والتعريف يشير أيضا إلى أن الحداثة تعلن القطيعة مع الماضي وتعارض جميع التقاليد والثقافات السابقة، وهنا تتجلى خطورة الحداثة، فالقطيعة مع الماضي تعني تغييرا كليا وشاملا في كل المفاهيم والقيم، وهو ما يصطدم بالرؤية الإسلامية لمفهوم الأصالة والتجديد، والتعريف يبين أن الحداثة تمثلت في التطور التاريخي في المجتمعات الأوروبية، فهي ظاهرة تتميز بأوروبيتها، فالحداثة والتاريخية مفهومان متقاربان نشآ في السياق التاريخي للمجتمعات الغربية.

---

(1) أنظر: ابن منظور، لسان العرب، ج2، ص796، مادة حدث.
(2) أنظر: المصدر نفسه،ج2، ص796، مادة حدث.
(3) أنظر: المصدر نفسه، ج2، ص797، مادة حدث.
(4) فارح مسرحي، الحداثة في فكر محمد أركون، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1(1427هـ، 2006م)، ص21.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

والحداثة كمصطلح غربي جاءت للتعبير عن فلسفة فكرية تنويرية وإصلاحية قامت في البداية من أجل إصلاح الدين، والثورة ضد النظام البابوي الذي يقوم على الرهبانية وقداسة النص واحتكار تأويله، ثم تحوّلت بعد ذلك إلى نزعة علمية عقلانية تدعو إلى منهج جديد في التفكير يقوم على التجربة وسيطرة الإنسان على الطبيعة، ونادى أصحاب الفكر الحداثي بوجوب اتخاذ العقل كمصدر أول للتشريع وإسقاط كل ما يعارضه[1]، ثم تطورت هذه الفكرة إلى حركة علمانية تدعو إلى الفصل بين الدين والدولة وإسقاط الحق الإلهي من منظومة الحكم ومن ثم التأسيس لدولة مدنية قائمة على أسس الديموقراطية وحقوق المواطنة والحرية والعدالة الاجتماعية، فالحداثة مفهوم يعبّر عن نزعة أو مشروع إصلاحي يريد النهوض بالإنسان بواسطة الوسائل العلمية والمادية بعيدا عن الإيمان وسلطة الدين، فهي إحلال سلطة الشخص مكان سلطة النص[2].

وأما الاستشراق لغة فهو: "مشتق من كلمة وهي جهة شروق الشمس، وشرّق أخذ من ناحية الشرق، والسين في كلمة الاستشراق يفيد الطلب؛ أي طلب دراسة ما في الشرق"[3]، ويظهر في المعنى اللغوي أن الاستشراق مصطلح جغرافي لأنه مأخوذ من جهة الشرق الذي يقابل الغرب كما هو متعارف عليه في التقسيم الجغرافي، ويظهر أيضا أن الاستشراق مصطلح فكري يتمثل في دراسة ما عند الشرق، فهل الدلالة اللغوية تتطابق مع الدلالة الاصطلاحية؟.

التعريفات الاصطلاحية للاستشراق لا تختلف كثيرا عن التعريفات اللغوية له، فالاستشراق تعبير أطلقه غير الشرقيين على الدراسات المتعلقة بالشرقيين كالتاريخ واللغة والأدب وغيرها، فالعلاقة وثيقة بين التعريفين اللغوي و الاصطلاحي[4]، فالتعريف له طرفان أساسيان هما الغرب ممثلا في علمائه ورجال فكره، والشرق ممثلا في تراثه بكل أنواعه، ولكن لماذا يدرس علماء الغرب تراث الشرق وخاصة التراث الإسلامي؟، وهل كانت دراستهم علمية و موضوعية؟.

الكثير من المستشرقين لم يكونوا علماء أو أساتذة جامعة أو رجال بعثات أثرية، بل كان بينهم العديد من الجواسيس والموظفين في وزارات الخارجية ووزارات المستعمرات ودوائر الإستخبارات وغير ذلك، والملاحِظ في دراساتهم لتراث الشرق يجد أنهم ينصرفون إنصرافا تاما

---

(1) أنظر: توفيق لوصيف، مفهوم الحداثة من المنظور الإسلامي، مجلة رسالة المسجد، تصدر عن وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجزائر، العدد6، جوان(1432هـ،2011م)، ص29.

(2) أنظر: المرجع نفسه، ص29، 30.

(3) فاروق عمر فوزي، الاستشراق والتاريخ الإسلامي القرون الإسلامية الأولى، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، ط1(1998م)، ص29 ،30.

(4) أنظر: عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني، أجنحة المكر الثلاثة، دار القلم، دمشق، سوريا، ط8(1420هـ، 2000م)، ص120، عمر فوزي، الاستشراق والتاريخ الإسلامي، ص30.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

عن نهضة الشعوب الشرقية والإسلامية في العصر الحاضر، ويركزون جهودهم بشكل خاص على تاريخ الشرق القديم ومعالم حضارته وفكره في الماضي البعيد، وهم في دراستهم لهذا التاريخ لا يقومون بدراسة شاملة وإنما يقتصرون على بحث الأمور التي لا تمس عزة المسلمين ومساهمتهم في حضارة العالم وتراثه، فأبحاثهم حول موضوع النهضة العربية الحديثة قليلة جدا، وأقل منها أبحاثهم حول الجوانب الإيجابية في الإسلام[1]، وأغلب اهتمامهم تركّز حول الفتن والحروب الأهلية والفرق الدينية ومظاهر الفُرقة والإنقسام التي تظهر سلبيات التاريخ الإسلامي، كما اهتموا أيضا بالأمور اللغوية والمؤثرات الخارجية التي كان لها بزعمهم تأثير في نشأة الإسلام وحضارته، فيحاولون التشكيك في صحة الإسلام ويقومون بإبراز دور المسيحية واليهودية في تكوين الفكر والعقيدة الإسلامية، ويرجعون الفلسفة العربية الإسلامية إلى أصول يونانية أو غيرها، وكل ذلك بدعوى استعمال الأسلوب العلمي في البحث واتباع الطريقة النقدية في استقراء النصوص وتطبيق قواعد المنهج التاريخي[2].

ويوجد تقارب بين الاستشراق والحداثة، فالمستشرقون تحدّثوا عن الحداثة والإسلام، فقد وصفت مجموعة من المستشرقين يطلق عليهم اسم المستشرقين الجدد بأن الإسلام معاد للحداثة، فيرون أن هناك تناقضا أساسيا بين هدف الإسلاميين في إيجاد مجتمعات وحكومات تحكمها الأخلاق والشريعة الإسلامية وبين النموذج الغربي الحديث الذي يهدف إلى نشر الديموقراطية وحقوق الإنسان، فالإسلام يشكل تهديدا أساسيا للغرب ومنظومة قيمه، فالأصوليون المسلمون أكدوا معاداتهم للنزعة الغربوية[3].

والفكر الاستشراقي في دراسته للقرآن الكريم استخدم المنهج التاريخي، فكثير من المستشرقين درسوا القرآن الكريم للتشكيك في صحته وإثبات تحريفه، وكأنهم يحاربون القرآن بسلاحه، فالقرآن تحدث عن تحريف التوراة والإنجيل[4]، والمستشرقون في محاولاتهم لإثبات تحريف القرآن ركزوا كثيرا على القراءات القرآنية ليثبتوا من تنوعها واختلافها أن القرآن محرف،

---

(1) أنظر: نبيه عاقل، المستشرقون وبعض قضايا التاريخ العربي الإسلامي، مجلة الفكر الإسلامي، منشورات وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر (1392هـ، 1972م)، محاضرات الملتقى السادس للتعرف على الفكر الإسلامي، ج2، ص200، 201.

(2) أنظر: المرجع نفسه، ص201.

(3) أنظر: يوكسيل سيزغين، هل يشكل الإسلام تهديدا للغرب؟، ترجمة هشام الدجاني، مجلة الثقافة العالمية، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أوت2001م، العدد 107، ص141.

(4) أنظر: فاطمة هدى نجا، نور الإسلام وأباطيل الاستشراق، دار الإيمان، طرابلس، لبنان، ط1(1413هـ، 1993م)، ص110.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

واعتمدوا أيضا على مسألة التدوين لإثارة الشكوك والشبهات، فالمستشرق بلاشير يزعم أن تدوين القرآن لم يبدأ إلا في المرحلة المدنية بشكل فردي وجزئي[1].

والحداثيون مصطلح يطلق على المفكرين العرب العلمانيين الذين يتبنون أفكار ومناهج المدرسة الغربية عموما و الاستشراقية على وجه التحديد، ولكن الإشكال الذي يحتاج إلى توضيح هو أن المستشرقين حداثيون، وهذا صحيح فكثير من المستشرقين كانوا فلاسفة ومنظرين ومن دعاة الحداثة والمبشرين بها، فهم حداثيون بما تحمل الكلمة من معنى ولكن إطلاق مصطلح الحداثيين على المفكرين العرب من باب التقسيم وإطلاق الكل على الجزء، وهو صياغة يتحملها اللسان العربي، كما أن إطلاق مصطلح الحداثيين على المفكرين العرب لا ينفي صفة الحداثة عن كثير من المستشرقين الذين اتصفوا بهذا الوصف قبل المفكرين العرب، وكانوا أسبق إلى الدعوة إلى الحداثة والتنوير.

المطلب الثالث:

إهدار خصوصيات النص:

من أسباب إخفاق المنهج التاريخي عدم احترامه لخصوصيات النص القرآني، حيث نظر إليه نظرة مادية خالصة، وقد مر بنا إنكارهم للجانب الميتافيزيقي للقرآن الكريم، ففي تنزلاته يركزون بحثهم واهتمامهم على النزول المنجم، ويجعلون منه المادة الوحيدة في دراستهم، ويتعسّفون في إصدار الأحكام وتعميمها، فجعلوا لكل آية سبب نزول، رغم أن عدد الآيات المتعلقة بالأسباب ضئيلة جدا، والغالبية العظمى من آيات القرآن نزلت ابتداء دون سبب، فعدم استجماع خصوصيات النص وكل الجوانب المتعلقة به يجعل الدراسة فاشلة أو على أقل حد ناقصة، فلسنا ننكر أن المنهج التاريخي يمكن أن ندرس به بعض الجوانب المتعلقة بالقرآن الكريم كما فعل زيد بن ثابت، وأما تعميم المنهج على كل ما يتعلق بالقرآن فهذا غلو وتطرف في استخدامه، وعدم مراعاة لخصوصية النص الذي يحتاج إلى مناهج متعددة في دراسته والكشف عن مضمونه، ومن هنا تعددت المناهج الإسلامية في دراسة القرآن وتعددها دليل على مراعاة خصوصية النص، فالمفسر له منهجه والأصولي له منهجه والمحدث وصاحب الدراسات الإعتقادية وغيرهم كل واحد منهم يستخدم منهجه الملائم في الدراسة، فإذا كان المنهج التاريخي المادي لا يستطيع الكشف عن البعد الميتافيزيقي للقرآن فلا يعني ذلك إلغاء هذا البعد، ولكن نحكم على قصور المنهج وانتهاء صلاحياته

---

[1] أنظر: المرجع السابق، ص111.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں(ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

عند هذا الحد ليفسح المجال لمناهج المحدثين للكشف عن هذا البعد وإظهار حقيقته، فخصوصية النص تقتضي أن يتوقف المنهج التاريخي عند حدوده ليفسح المجال للمناهج الأخرى(المناهج الإسلامية)لاستكمال الدراسة، وأما أحادية المنهج واحتكار سلطة المعرفة بواسطته فهذا من عدم مراعاة خصوصية النص، وسبيل من سبل الإخفاق والفشل.

و لكن المشتغلين بالمنهج التاريخي حتى يثبتوا صلاحية تطبيق المنهج على النص القرآني شرعوا يهدمون الخصائص المتعلقة بالنص، ومن أهم الخصائص أنه نص إلهي، فنصر حامد أبو زيد يعتبر النص القرآني وإن كان مقدسا إلا أنه لا يخرج عن كونه نصا لغويا يجب إخضاعه لقواعد النقد الأدبي كغيره من النصوص الأدبية الأخرى[(1)]، فكلامه واضح في التسوية بين النص القرآني والنصوص الأدبية، ولذلك يقترح ويلح أن يكون منهج الدراسة في كل النصوص واحدا وهو منهج النقد الأدبي، وما ذهب إليه أبو زيد سمة من سمات نزع القداسة عن النص القرآني، فالتسوية بين النصين ومحو الفوارق بينهما استنتاج تعسفي وحكم مجانب للصواب، فبالإستقراء والتتبع والتحليل يمكن العثور على فوارق كثيرة بين النصين، مما يعني أن تطبيق نفس المنهج عليهما إسقاط عشوائي وارتجالي لا يراعي الخصوصيات، فالنص القرآني من حيث المصدر رباني معصوم، والنص البشري إنساني غير معصوم، ومن حيث القصدية فالنص القرآني محدد المرادات، والنص البشري متردد بين التجلي والخفاء، وأما غاية النص القرآني هي أن يكون مرجع هداية وتقويم، والنص البشري غايته أن يكون مرجع تواصل وتفاعل، كما أن النص القرآني مطلق وقطعي والنص البشري محتمل ونسبي، ولغة القرآن معجزة، وأما اللغة البشرية فغير معجزة، ومعايير الحكم في النص القرآني تتسم بالموضوعية والإتزان، وأما النص البشري فهو أيديولوجي وذاتي وانتقائي[(2)]

ومن السمات الأخرى لنزع الهالة والتقديس عن النص القرآني الإنتقال من المرجعية الدينية وسلطة النص إلى سلطة العقل، فحل مشكلات الواقع ستزداد تعقيدا وتتفاقم أكثر إذا ظل الأشخاص معتمدين على المرجعية الإسلامية[(3)]، وتهديم خصائص النص القرآني ينبئ عن خطورة هذا المنهج ومصادمته للمعتقد الإسلامي الذي يؤمن إيمانا جازما بألوهية الوحي وعصمته وقداسته وإعجازه، ومن هذا الوحي يستمد المسلم تصوراته وأخلاقه، بل وتتحدد في ضوء الوحي علاقته بالوجود في

---

(1) أنظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص24.
(2) أنظر: الريسوني، النص القرآني، ص402.
(3) أنظر: نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الديني، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1(2014م)، ص64 وما بعدها.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

مختلف مستوياته، فتهديم هذه المسلمة أو الخاصية القرآنية تعني تهديم التصورات الذهنية التي يُصطلح عليها عقديا بالإيمان، وتهدّم أيضا العلاقة الأخلاقية والإرتباط الوجودي بالكون، وباختصار فإن إنكار الصفة الإلهية للوحي تهديم للعقيدة الإسلامية وإفراغها كليا من محتواها الروحي والأخلاقي والعملي، فطيب تيزيني يرى إمكانية اختراق النص القرآني وذلك عن طريق التشكيك في متنه، ولا يتم ذلك إلا على محورين اثنين، المحور الأول هو النظر إلى القرآن على أنه ليس كلام الله، وذلك انطلاقا من الموقف الكلامي والفلسفي الذي يرى في كلمة "الله" أنها مقولة مطلقة؛ أي أنها لا تتجسد بكلام منفصل عن ذاتها؛ لأن هذا التجسد ينتهك إطلاقية الذات العلية، ويقود من ثَمّ إلى الثنائية، وهو ما يسمى بالشرك[1]، وأما المحور الثاني فيتعلق بالمتن القرآني نفسه الذي خضع لعملية تغيير بارزة بالزيادة والنقصان، وهو ما يطرح تساؤلا كبيرا وهو: إذا كان القرآن كلام الله، وكان الله هو الذي يحفظ كلامه فكيف يمكن الأخذ بفكرة تغيير متنه؟، والإجابة عن هذا السؤال هي أن ما دُوّن في المصحف العثماني لم يكن كاملا بسبب نزاعات سلطوية أخضعت القرآن وظيفيا لاحتياجاتها، وهذا ما يكشفه البحث التاريخي، خصوصا إذا علمنا أن الشواهد متوافرة بغزارة في المظان التاريخية الإسلامية[2].

وقول تيزيني متهافت لا يتماسك أمام النقد، فالمحور الأول قمنا بنقده نقدا مفصلا في الباب الأول، وبيّنا أن النص القرآني لم يُخترق بالزيادة والنقصان وأنه أُخضع لعملية منهجية صارمة في الجمع والتدوين، وأما المحور الأول فإنه ليس أكثر من كونه مغالطة كلامية وعقدية، فقولنا إن كلمة الله مقولة مطلقة هذا الكلام صحيح، ونفس الكلام يقال عن الصفات الإلهية؛ أي أنها صفات مطلقة وليست نسبية، فالخالق والمخلوق يشتركان في مسمى الصفات، والفرق بينهما هو أن صفات الخالق مطلقة وصفات المخلوق نسبية، وإذا كان الكلام كصفة من صفات الله الأزلية، وتجسد في هيئة نص متلو ومكتوب بلسان عربي أو أعجمي، فهذا لا يعني وجود ثنائية عند فصلنا بين الذات والصفات، فالصفات التي لا تنفك عن الذات الإلهية ويسميها علماؤنا بصفات الذات لها تجليات وآثار لا يمكن إنكارها، فإذا كان الله قادرا والقدرة صفة ذاتية، فإن مظاهر القدرة وتجلياتها في الكون قائمة وواضحة، فإتقان الصنع ودقة النظام وجمال الوجود تظهر فيها قدرته تعالى، ولا يمكن لعاقل بأي حال من الأحوال أن يعتبر هذا التجلي ثنائية شركية أو أن الوجود لا يدل على صفاته، كما لا يقول

---

[1] أنظر: طيب تيزيني، النص القرآني، ص 374.
[2] أنظر: المرجع نفسه، ص374، 375.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں(ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

عاقل إن هذه الصفات التي تجسدت في الوجود على نمط معين في المخلوقات المختلفة خُلعت عنها الأبعاد الإلهية لتصير ذات أبعاد مخلوقة، وهذا ما يريد تيزيني أن يُغالط به حين يخلع الصفة البشرية عن النص القرآني؛ لأنه صيغ بلغة بشرية، واللغة البشرية نسبية والله مطلق في ذاته وصفاته.

المطلب الرابع: التناقض.

المنهج التاريخي له عدة مواصفات سلبية تعد من الأسباب الرئيسة في إخفاقه في دراسة القرآن الكريم، وهي صفات سلبية في أكثرها وغير علمية، والبحث العلمي إذا كان لا يتحلى بمجموعةٍ من المواصفات كالموضوعية والواقعية والبحث عن الحقيقة ووضوح الخطوات المنهجية، فإن هذا البحث سيبوء بالفشل، وهذا ما لمسناه في المنهج التاريخي فالبعد عن الموضوعية والخلفية الأيديولوجية والإسقاط العشوائي وغيرها هي التي كبّلت المنهج التاريخي وجعلته شاحب الوجه مفتقرا للممارسة العلمية الصحيحة، ومن المواصفات التي ساهمت إلى حد كبير في إخفاق المنهج التاريخي وكشفت عجزه وقصوره صفة التناقض؛ حيث لا يمكن لأي منهج مهما كان متماسكا وواضحا يتميز بالتناقض أن يكون مآله النجاح، فالعشماوي مثلا الذي يعد من دعاة المنهج التاريخي وهو يدرس القرآن الكريم وفق هذا المنهج يسقط في تناقض مريع، ففي الوقت الذي يتناول مسألة الحكم على طريقة أبي زيد وأضرابه، وأن الحكم ينبغي مراعاة أسباب النزول فيه وأن كل آية أو كل مجموعة من الآيات تتعلق بواقعة بذاتها أو تتصل بحادثة معينة، فتكفير من لم يحكم بما أنزل الله يقول إنه حكم نزل في أهل الكتاب وهو سبب لا يتعدى إلى غيرهم، والعبرة بخصوص السبب[1]، ثم يناقض نفسه حين يقول بأن القرآن قد حث على احترام الأديان الأخرى وأمر بسؤال أهل اليهودية والمسيحية، بل وأمر بإقامة التوراة والإنجيل، فقبل أن ينزل حدّ السرقة في القرآن قُطعت يد السارق في الجاهلية، والحج كان شعيرة جاهلية ثم استمرت في الإسلام مع تبدل في مضمونها، فالشريعة الإسلامية في منظور العشماوي لم تكن منقطعة الصلة بالماضي بل إنها أخذت من قواعد المجتمع وأعرافه وعوائده ما أصبح أحكاما فيها[2]، ولن نعلق على التناقض الذي سقط فيه العشماوي لوضوحه، وإنما نحاكمه إلى اعتبار الشريعة امتدادا للماضي وأنها لم تكن منقطعة الصلة به، فهذه الأحكام المستمرة والضاربة في القدم والتي جاء الإسلام مقرا لها تدل على أنها صالحة مع اختلاف الزمان وربما حتى المكان، ومن كلام

---

(1) أنظر: العشماوي، الإسلام السياسي، ص 246وما بعدها.

(2) أنظر: العشماوي، أصول الشريعة، ص80، 81.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

العشماوي نحكم على ازدواجية المعايير عنده وعند كثير من دعاة المنهج التاريخي، ففي الوقت الذي يحكم على استمرار الشريعة وارتباطها بما قبل الإسلام يحكم على انقطاعها ووقتيتها وعدم أهليتها لمسايرة العصر.

وإذا كنا توصلنا سابقا إلى نتيجة مفادها أن المسلمين استخدموا المنهجية التاريخية في جمع القرآن الكريم فإننا بذلك نكون قد وجّهنا النقد لزيد بن ثابت في المقام الأول قبل دعَاة المنهج التاريخي المعاصرين، فمضمون البحث هو نقد المنهج التاريخي، فهل هذا سقوط في التناقض الذي نعيبِه على المنهج التاريخي وتغيير لوجهة النقد من زيد بن ثابت إلى أصحاب المنهج التاريخي المعاصرين وهو توجه غير مبرر ولا مقبول؟.

إن النصوص الصحيحة وشروحها التي اطلعنا عليها كشفت حقا أن المسلمين وظفوا المنهجية التاريخية في جمع القرآن الكريم، وما تناوله المنهج التاريخي من مسائل تكشف الُخلل والقصور في عملية الجمع، ما هي إلا شبه تستند إلى روايات غير صحيحة وتأويلات متكلَّفة وبعيدة، ولو وجدنا خللا في جمع زيد للقرآن لقمنا بنقده دون حرج؛ لأنه - رضي الله عنه- في النهاية بشر غير معصوم، وغير النبي قد يصيب وقد يخطئ، ولكن المسألة حين تعلّقت بالقرآن الكريم جعلت المسلمين يتحلّون في عملية الجمع بروح المسؤولية والتزام الحذر الشديد والصرامة الزائدة في الجمع والتدوين، ولذلك جاء عملهم دقيقا ومحكما.

ولو أخذنا جزئية من الجزئيات المتعلقة بالمنهج التاريخي وهي جمع المادة العلمية لوجدنا الفرق بين عمل زيد بن ثابت - رضي الله عنه – وبين ما تقوم به تطبيقات المنهج التاريخي المعاصر، فزيد- كما مر بنا في عملية الجمع- وظّف كل المصادر الشفوية والمكتوبة، وما يزعمه المنهج التاريخي من إقصاء المصادر والمدوّنات الشيعية، فقد بيّنا تهافت وبطلان هذه الدعوى، وأما المنهج التاريخي في جمعه للمادة العلمية المتعلقة بتاريخ القرآن الكريم عموما وجمعه وتدوينه على وجه الخصوص، فإنه هو الذي أقصى الكثير من المصادر الأساسية والنصوص الصحيحة، ولذلك توجّه نقدنا إليه، وإذا اتسم العنوان من خلال الاستنتاج السابق بالأشكلة والتناقض، فإنه يتوجه إلى المنهج التاريخي المعاصر حسب المنظور الاستشراقي والحداثي لما فيه من النقائص والثغرات، ولما يتسم به أيضا من رؤية أيديولوجية للقرآن الكريم، ويتوجه نقدنا إليه بصورة محددة لما يشكّله هذا المنهج من تناقض بين الدعوة والتطبيق، فهو لا يفتأ يكرر الدعوة إلى تطبيق المنهج التاريخي الذي هو ثمرة التطور الذي عرفته العلوم الإنسانية في هذا العصر، يدعون إلى تطبيقه

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

بصرامة علمية، وفي المقابل نجدهم أثناء محاولتهم تطبيق المنهج في دراسة القرآن لا يتحلون بالروح العلمية ولا يطبقون قواعد المنهج التاريخي، ومن هنا يتوجه نقدنا لهذا المنهج.

ولا ينتهي الإشكال في استنتاجنا عند قضية النقد، بل يتعلّق الأمر بالإستنتاج نفسه، فالمنهج التاريخي ذو نزعة مادية تشكّل في بيئة غير إسلامية، ويتعلّق بدراسة الظواهر الطبيعية المادية، فكيف يُطبّق على دراسة القرآن الكريم؟، وهل استنتاجنا يخدم المنهج التاريخي المعاصر نفسه الذي يرى أن القرآن ذو طبيعة مادية تاريخية؟.

إن قولنا بأن المنهج التاريخي لا يمكن تطبيقه في دراسة القرآن الكريم كلام يحتاج إلى تفصيل، فالقرآن ذو طبيعتين طبيعة ميتافيزيقية وطبيعة مادية وجودية، وتنزّلات القرآن تكشف عن هذا كما سبق وأن أشرنا، والجانب الميتافيزيقي لا يخضع للمنهجية التاريخية، وهو الجانب الذي يسعى المنهج التاريخي إلى إنكاره بحجة أن القرآن تشكّل في بيئة ثقافية خلال أكثر من عشرين سنة، وإقحام البعد الميتافيزيقي يقوم بطمس الحقائق، ويلغي إمكانية الفهم العلمي لظاهرة تشكل النص[1]، وهذا ما يجرنا إلى الإشارة إلى مفهوم الوحي في سياق المنهج التاريخي فهو مفهوم تشكّل في الثقافة والتاريخ، ويسميه أركون بالحدث القرآني[2]، ولا يخفى ما في مصطلح الحدث من الدلالة المادية والتاريخية، فالحدث من الحدوث وهو عكس القديم، والحدوث متعلّق بالمخلوق في الزمان والمكان، فالوحي إذا ظاهرة زمكانية، و نصر حامد أبو زيد يركّز بشكل موسّع على الوحي، ويقوم بتحليله في كتابه مفهوم النص تحت عنوان" مفهوم الوحي"، فيرى أن الوحي عملية اتصال بين مرسل ومستقبل لا يستطيع الطرف الثالث أن يدرك مضمون الإتصال، لكنه يستطيع معرفة عموم هذا الإتصال، والوحي بهذا المفهوم له وجود في الثقافة العربية قبل الإسلام[3]، وإذا كان الإتصال بين المرسل والمستقبل يتم بين طرفين في نفس المستوى من خلال نماذج وأمثلة في الشعر العربي الجاهلي وفي القصص القرآني كحال زكرياء -عليه السلام- وقومه ومريم البتول وقومها، فإن مفهوم الوحي يتم أيضا بين طرفين في مستويين مختلفين؛ أي اختلاف المرسل عن المستقبل، وهذا ما نجده في مفهوم الوحي القرآني، ولكن هذا المفهوم ليس خاصا بالقرآن، بل له وجود في الثقافة العربية، فاتصال الإنس بالجن بإشارات ورموز خفية كان معروفا عند العرب، فظاهرة الكهانة وبعض الأشعار كانت تتم بواسطة الإتصال بين الإنس والجن وهما في مستويين

---

(1) أنظر: نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص، ص27.
(2) أنظر: أركون، الفكر العربي، ص52.
(3) أنظر: المرجع السابق، ص35، 36.

مختلفين[1]، وتحليل أبي زيد لمفهوم الوحي بهذه الكيفية يهدف من ورائه إلى إثبات تاريخية الوحي وإنكار بعده الميتافيزيقي الذي يتجاوز حدود الزمان والمكان، فإذا كان الإتصال بين طرفين في مستويين مختلفين موجود في الثقافة العربية في إطار تاريخي محدد بالزمان والمكان، فما المانع من أن يكون مفهوم الوحي القرآني بهذه الصفة؟، يقول أبو زيد: "ولو تصورنا خلوّ الثقافة العربية قبل الإسلام من هذه التصورات لكان استيعاب ظاهرة الوحي أمرا مستحيلا من الوجهة الثقافية، فكيف يمكن للعربي أن يتقبّل فكرة نزول ملك من السماء على بشر مثله ما لم يكن لهذا التصور جذور في تكوينه العقلي والفكري"[2]، وتشبيه أبي زيد لمفهوم الوحي القرآني باتصال الجن بالبشر لا يستقيم من الناحية العلمية والعقدية في نفس الوقت، فاتصال الجن بالبشر هو اتصال بين مخلوقين يشتركان في صفة الخلقية، فهما بهذا الإعتبار في درجة واحدة، وإن اختلفت التركيبة الخلقية لكل نوع، والإتصال بين الجن والبشر يتم مباشرة؛ أي دون واسطة، وهذا يختلف عن مفهوم الوحي القرآني الذي هو اتصال بين الخالق والمخلوق ويكون بواسطة ملك هو جبريل، فالملك في مفهوم الوحي القرآني ليس مرسلا وليس طرفا أساسيا، بل هو واسطة فقط بين المرسِل وهو الله والمستقبِل وهو النبي أو الرسول، وأما الإتصال بين البشر والجن فلا توجد فيه واسطة بين المرسل والمستقبل فيكون بذلك مفهوم الوحي القرآني مخالفا لمفهوم الوحي بمعناه اللغوي كما هو سائد في الثقافة العربية.

ومن المفكرين العرب المعاصرين الذين تناولوا مفهوم الوحي من خلفية أيديولوجية، ورؤية مادية تاريخية عبد المجيد الشرفي، حيث يعتبر الوحي عرفانا لم يتولد بين يوم وليلة، ولكنه قام بعملية نضوج وتدرج متأثرا بعدد من العوامل النفسية والذاتية والثقافية والإجتماعية التي تحيط به فيستطيع أن يتلقفها[3]، ومما يظهر من تحليل الشرفي أنه يخلط بين الأشياء، فهو لا يفرق بين النبوة وغيرها من المظاهر النفسية، فالأنبياء عنده أشخاص تعتريهم حالات من الشلل والذهول والإغماء والتخبط على الأرض، ويفسر النبوة التي تعني تبليغ الرسالة من الله على أنها ظاهرة يهودية، وهو بذلك يبرر الإعتراض على نبوة محمد- صلى الله عليه وسلم- الذي ظهر من بين الأميين أي من غير اليهود[4].

---

(1) أنظر: المرجع السابق، ص36 وما بعدها.
(2) المرجع نفسه، ص38.
(3) أنظر: عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطباعة والنشر، بيروت، ط1 (2001م)، ص34.
(4) أنظر: المرجع نفسه، ص24، 25.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

وتحليل الشرفي لظاهرة الوحي تتسم بالجرأة والوضوح، ويضفي عليها البعد التاريخي، فتحليله لا يختلف كثيرا عن تحليل نصر حامد أبو زيد، فإذا كان هذا الأخير يربط الوحي بالبيئة الثقافية والاجتماعية، فالشرفي يقوم بنفس الدور تقريبا، فالوحي عنده كلام من حيث مصدره، وهو ينتمي إلى لغة بعينها وهي لغة العرب، وقد صيغ في ألفاظ وتراكيب يقتضيها معجم تلك اللغة ونحوها، كما أنه صيغ في أطر فكرية مستمدة من ثقافة المتكلم الشخصية، ومن الثقافة المَتاحة في الوسط الذي يعيش فيه، وهو يعطي للوحي معنيين، المعنى الأول هو كلام الله الذي يسمعه محمد صلى الله عليه وسلم، والمعنى الثاني هو الكلام المحمدي، أي تأدية القرآن بلغة بشرية[1].

وبناء على رؤيته لمفهوم الوحي فإنه ينظر إلى الأديان نظرة وضعية فيعتبر الأديان التوحيدية الثلاثة امتدادا للأديان القديمة، فالإله الواحد في التوراة امتداد لآلهة كثيرة، ولا يفرق بين الإله الحق والآلهة الباطلة[2]، وظهور الإسلام عنده كان امتدادا طبيعيا للظاهرة الدينية التي عرفتها المنطقة اليهودية والمسيحية، وهي في الآن نفسه تواصل للمظاهر الدينية عموما عبر التاريخ البشري، ذلك التواصل الذي تجسد بواسطة أشكال مختلفة كالتبادل التجاري وتلاقح الأفكار والحروب والمجاعات ومواسم الحج[3].

وأما مفهوم الوحي في الفكر الإسلامي فيختلف كليا عن مفهومه في المنهج التاريخي، فالزرقاني يعرف الوحي بمفهومه الإصطلاحي: "أن يُعلم الله تعالى من اصطفاه من عباده كل ما أراد اطلاعه عليه من ألوان الهداية والعلم ولكن بطريقة سرية خفية غير معتادة للبشر"[4]، وتعريف الوحي في كتب علوم القرآن لا يختلف عن تعريفه في كتب العقيدة[5]، مما يعني أن مباحث علوم القرآن ترتبط ارتباطا وثيقا بالعقيدة، فهي تتناول بالدراسة القرآن الكريم، والقرآن كلام الله الذي تتشكّل في ضوئه تصورات العقيدة لدى المسلمين، وإذا عدنا إلى مفهوم الوحي نجده يتحدث عن المرسِل وهو الله تعالى والمستقبِل وهو الرسول أو النبي، وتعريف الزرقاني لم يذكر الواسطة وهو جبريل عليه السلام، وهو ما يؤكد ما قلناه من أن مفهوم الوحي القرآني يختلف عن مفهوم الوحي كما هو سائد في الثقافة العربية في ميدان الشعر والكهانة، وما يؤكد - في ضوء

---

(1) أنظر: المرجع السابق، 36.

(2) أنظر: المرجع نفسه، ص16.

(3) أنظر: المرجع نفسه، ص26.

(4) الزرقاني، مناهل العرفان، ج1، ص55.

(5) أنظر: على سبيل المثال تعريف الوحي عند عمر سليمان الأشقر، يكاد يتطابق إلى حد بعيد جدا مع تعريف الزرقاني، عمر سليمان الأشقر، الرسل والرسالات، دار النفائس، الأردن (1426هـ،2005م)، ص57.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

التعريف- أن تطبيق المنهج التاريخي في دراسة القرآن الكريم من الجانب الميتافيزيقي غير ممكن هو سريّة وخفاء عملية الوحي، فهو ظاهرة غير مرئية ولا تخضع للمشاهدة، كما أنه ليس ملموسا أو ماديا، ولو كان أثناء النزول يتم في الزمان والمكان، فما دام خفيا فلا يمكن للمنهج التاريخي دراسته، ولا نقصد بالبعد الميتافيزيقي للقرآن خفاء وسرية عملية التنزيل التي تتم في زمان ومكان محدد، هذا جزء من المفهوم الميتافيزيقي للقرآن الكريم وله أيضا مفهوم آخر هو أوسع من ذلك يتمثل في وجود القرآن قبل الوجود الزمكاني الذي يصطلح عليه بالنزول المجمل من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا قبل خلق أسباب النزول والوقائع التي نزل في سياقها منجما في أكثر من عشرين سنة.

وأما عملية جمع القرآن وتدوينه فلا شك أنها عملية تاريخية، قامت على جمع أشياء مادية والموازنة بينها والمقارنة بين الشفوي والمكتوب، فتطبيق المنهج التاريخي في دراسة القرآن لا تتعارض مع الطبيعة القرآنية إذا فصلنا بين البعد الميتافيزيقي والبعد الواقعي، فتطبيق زيد للمنهجية التاريخية لا يعني بأي حال من الأحوال تحويل الإلهي إلى بشري والميتافيزيقي إلى مادي ويكون هذا تقريرا لدنيوية القرآن الكريم واصطفافا مع المنهج التاريخي القائل بدنيويته، ويطالب بل يلح على تطبيق المنهج التاريخي لإعادة عملية الجمع لأنها حسب زعمهم ناقصة وتتجلى مظاهر النقصان في إغفال الروايات الشيعية وتدخل السلطة السياسية في عملية الجمع، فهي عملية تمت تحت سلطان الإكراه وبعيدا عن الروح العلمية والمنهجية.

والمعيب في الدراسات التاريخية للقرآن الكريم أنها تنطلق من خلفيات أيديولوجية ومن نتائج رسمتها قبل خوض البحث وتعتمد على التفاضل والإنتقائية في الدراسة وتلغي البعد الميتافيزيقي للنص الديني، وهذه سمات حديثة وألصقت بالمنهج التاريخي، وهو ما يستوجب النقد وكشف ثلماته وسقطاته، فالإشكال ليس في قواعد المنهج الأساسية كموضوع البحث وجمع المادة العلمية ونقدها والنتائج التي يمكن التوصل إليها، فهذه طبّقها زيد في عملية الجمع، ليس الإشكال في القاعدة، وإنما في آليات ومبررات توظيف هذه القاعدة هذا من جهة، ومن جهة أخرى في السمات والخصائص التي صار المنهج التاريخي المعاصر يتصف بها في دراسة النص القرآني.

والذي نؤكده في ختام هذا المطلب أن أهم مظهر من مظاهر التناقض في المنهجية التاريخية هو اختلاف الدعوة عن التطبيق، فالإلحاح كبير لتطبيق المنهج التاريخي على النص القرآني من أجل الوصول إلى النتائج الصحيحة، ولكن الممارسة لا تتطابق مع الدعوى، فهم مثلا

يغفلون كليا عن دراسة سند المرويات، حيث يشتغلون بالمتن فقط، ويحاولون ربطه بسياقه التاريخي والاجتماعي، رغم أن المنهجية المعاصرة في دراسة النصوص الدينية تقوم على محورين أساسيين هما دراسة السند والمتن معا، وهذا الإستنتاج يفرض تناقضا ظاهريا يحتاج إلى توضيح، وهو أن دراسة السند والمتن هل تتعلق بعلم الحديث، أم أنها تتعلق بعلم التاريخ؟.

علم الحديث يقوم بدراسة السند والمتن وهو من هذه الزاوية يتقاطع مع علم التاريخ في قاعدة دراسة ونقد المادة العلمية، والمؤرخون العرب المعاصرون اعتبروا قواعد النقد عند أصحاب الحديث المتمثلة في الجرح والتعديل مفاهيم أصلية استعملها المؤرخون المسلمون، وعند تحليل هذه المفاهيم معرفيا ولغويا نتوصل إلى تصور متكامل للتاريخ كصناعة وتخصص[1]، صحيح إن دراسة ونقد المادة التاريخية لا تتعلق بدراسة صحة السند والمتن فقط وهذه العملية جزء من عملية شاملة ومعقدة، ولكننا ركّزنا على هذه الجزئية في الدراسة والنقد لأن الأمر يتعلق بالنص الديني، والنص الديني له خصوصياته التي يختلف بها عن النص الأدبي والفلسفي والحوادث التاريخية الأخرى، فإثبات صحته أو الطعن فيه يتوجّه إما إلى السند وإما إلى المتن، وهذا ما تقوم به القراءات المعاصرة التي تدّعي أنها تمارس المنهجية التاريخية.

(1) أنظر: وليد نويهض، المفكرون العرب ومنهج كتابة التاريخ، ص33.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

خاتمة

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں(ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

في ضوء الموضوع السابق" نقد المنهج التاريخي في دراسة القرآن الكريم"، وبعد دراسته في بابين كاملين، وتوظيف المنهج النقدي التحليلي في الدراسة على تطبيقاته ونتائجه توصلت إلى النتائج التالية:

1- اهتم المسلمون بدراسة القرآن الكريم دراسة وافية. في جميع مستوياته مستخدمين في ذلك مناهج مختلفة، منها المنهج التاريخي، والذي توصلنا إليه، وما نؤكده هو أن المسلمين سبقوا الحضارة الغربية الحديثة في وضع الأسس والقواعد العامة للمنهج التاريخي، فالخطأ كل الخطأ أن نعتقد بأن الفلسفة الغربية المعاصرة هي التي أسست المنهج التاريخي وطبّقته أثناء دراستها للنصوص الدينية، والمنهج التاريخي عند المسلمين لم يولد مع ابن خلدون، ولكن ابن خلدون أبرزه وأخرجه في ثوب قشيب، وفي عهد الخليفة أبي بكر الصديق- رضي الله عنه- تم تطبيق المنهج التاريخي في عملية جمع القرآن متمثلا في خطواته الأساسية كجمع الوثائق ومقارنتها ببعضها، والجمع بين الشفهي والمكتوب والترجيح بين المرويات وغيرها.

2- المنهج التاريخي الغربي لا يصلح لدراسة القرآن الكريم؛ لأنه منهج ذو نزعة مادية وضعية لا يؤمن إلا بدراسة الظاهرة المحسوسة، وأما الحقائق الغيبية التي لا تقع تحت إدراك الحس فلا يؤمن بها، وأما المنهج التاريخي الإسلامي الذي وظفه المسلمون في عملية جمع القرآن، فلا ينكر في دراسته البعد الميتافيزيقي بدليل أن الوثيقة النصية في المنهجية الإسلامية تدرس من حيث سندها ومتنها، ودراسة السند الذي هو من خصائص هذه الأمة هو الذي يكشف عن الحقائق الغيبية وهو طريق من طرق الإيمان بها، وأما المنهج الغربي فيركّز على دراسة الوثيقة كحقيقة مادية ويدرس متن النص دراسة لغوية كاستخدامه لعلم اللسانيات مثلا، وأما الدراسة من حيث السند فتكاد تكون غائبة بصورة كلية عند الغربيين، وهنا يكمن قصور المنهج التاريخي الغربي وعدم قدرته وصلاحيته لإنجاز دراسة علمية تكشف عن حقيقة القرآن ومصدره.

3- من مظاهر عدم صلاحية المنهج التاريخي للقرآن الكريم ما أفضى إليه من نتائج منهجية وعلمية، تلك النتائج التي يمكن إجمالها في نتيجة واحدة وخطيرة، ألا وهي مضادمة المنهج للعقيدة الإسلامية، فإذا كان طريق العقيدة هو السمع، والعقل مكمل له، والسمع هو الوحي، فإن هذا يستلزم منطقيا أن العقيدة لا تبنى إلا على الوحي، وما توصل إليه المنهج التاريخي

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

من التشكيك في الجانب الميتافيزيقي إن لم نقل إنكاره، والخلط بين الكلام البشري والكلام الإلهي، واحتمال اختراق النص القرآني بالزيادة والنقصان، كل هذه النتائج تنسف الوحي الذي يبنى عليه المعتقد الإسلامي، كما أن المنهج التاريخي يفضي بدراسته إلى اعتبار الحياة ذات أبعاد تاريخية ومادية فقط، وهو ما يؤدي إلى اختلال علاقة الإنسان بالوجود، وتغليبه لجانب منه على جانب آخر، وهو أيضا مظهر من مظاهر الخلل والإنحراف العقدي الذي جاء الوحي يصححه، وذلك بإرجاع الإنسان إلى وسطية الإسلام التي تؤمن بالمادة والروح و الدنيا والآخرة والغيب والشهادة، وتعطي لكل عالم نصيبه وما يستحقه من الإهتمام والعمل.

4- المنهج التاريخي عند المستشرقين أو الحداثيين العرب غير واضح في تطبيقاته على النص القرآني، فلو أخذنا تيودور نولدكه مثالا للمستشرقين، ومحمد أركون مثالا للحداثيين العرب؛ وتأملنا في إنجازاتهم الفكرية ودعوتهم إلى تطبيق المنهج التاريخي في الدراسة، لوجدنا ذلك عبارة عن بقع تقع في ثنايا مؤلفاتهم، و عملا غير واضح ولا مكتمل المعالم، فلا نجد عندهم على الأقل ما وجدنا عند زيد بن ثابت رغم الفارق الزمني الكبير بينهم، ورغم تطور العلوم والمناهج، والذي نستنتجه من خلال عملهم الناقص و المتشظي هو أنه لم يتجاوز بعد -من وجهة نظرنا- إطار الدعوة الملحة للتطبيق، وهو ما يمثل فشلا للمنهج التاريخي الغربي في دراسة القرآن الكريم، فهو تبلور وصيغ لدراسة الظواهر المادية، والقرآن ليس ظاهرة مادية، ومن ثم لا يمكن تطبيقه.

5- دعوة أنصار المنهج التاريخي إلى الصرامة العلمية وتطبيق المناهج التي هي عصارة التراكم الفكري للإنسانية طيلة قرون، هذه الدعوة انكسرت على صخرة الخلفية الفكرية التي يؤمنون بها، فكلمات المنهج والصرامة العلمية والتحقيق والدقة والبحث عن الحقيقة كلمات مظلومة في هذا العصر، وشعارات ترفع فقط، ومن عيوب المنهج التاريخي التي كانت سببا في إخفاقه في دراسة النص القرآني انطلاقه من خلفية فكرية لا يستطيع، بل لا يريد الدارس أن يتخلص منها، والأكثر من ذلك أنه يوظفها عمدا وبطريقة التوائية خادعة، والعيب الثاني والذي طالما أشرنا إليه في البحث هو تقديم النتائج قبل الخوض في الدراسة، وهو ثمرة من ثمرات الخلفية الأيديولوجية، وهو نسف لكل ما هو علمي ومنهجي، ومن

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں(ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

هذين العيبين نستطيع أن نحكم على المنهج التاريخي في دراسته للقرآن الكريم بالقصور والخطأ والتوجيه المسبق.

6- يتميز المنهج التاريخي المعاصر في دراسته للقرآن الكريم بجملة من الخصائص السلبية، هناك من سمى كل خاصية منها منهجا، ونحن نتحفّظ على ذلك ولا نسميها إلا خاصية أو صفة، فيقولون مثلا المستشرقون يعتمدون على منهج الانتقاء في الدراسة، ولا يمكن - من وجهة نظرنا- بأي حال أن يكون الانتقاء منهجا، فالانتقاء في البحث العلمي في أصله عمل سلبي؛ وأما المنهج في أصله عمل ايجابي قد تشوبه العيوب والنقائص، ومن الصفات السلبية التي اكتشفناها في المنهج التاريخي انتقاء الروايات، فيستدلّون بالروايات التي تخدم وجهة نظرهم، ويغفلون عن الروايات الأخرى ويضربون عنها صفحا، فمنهجهم يتميز بالتفكيك والتجزيء؛ أي ينظرون إلى النص نظرة جزئية ويهدرون سياقه العام والشامل؛ فدعوتهم إلى عدم إهدار السياق عند قراءة النص القرآني على وجه الخصوص لم يُلزموا بها أنفسهم، بل كانوا أول من كفر بها بمجرد الشروع في دراسة النص القرآني، والانتقاء لا يتعلق بالمرويات فقط، وإنما يتعلق أيضا بالمصنفات والكتب، فيعتمدون على بعض الكتب وخاصة كتب علوم القرآن ويتغافلون عن بعضها الآخر، ومن الكتب التي يركزون عليها الإتقان في علوم القرآن للسيوطي، وقد وجدْت المستشرق الألماني تيودور نولدكه كثير التركيز عليه، وقد بيّنا في ثنايا البحث أن العلة من الاعتناء بالإتقان هي غلبة طابع الجمع فيه للروايات دون التمحيص بينها، فوجدوا ضالتهم في المرويات الضعيفة.

ومن مواصفات المنهج التاريخي في الدراسة عدم التمييز بين الروايات الصحيحة والضعيفة، فدراسة المرويات من هذا الجانب تكاد تكون منعدمة، ولم أعثر على نموذج واحد يتناول رواية من المرويات ويقوم بدراسة سندها كما هو الحال عند علماء الإسلام.

ومن خصائص المنهج التاريخي أيضا الرؤية المتعالية، ونقصد بها النظرة الدونية إلى التراث الإسلامي، لأن الزمن- حسب رأيهم- تجاوزه، والحياة تغيرت تغيرا كليا ، فالنهضة الغربية الحديثة قلبت المفاهيم وغيرت ميزان الأولويات، فالإهتمام انتقل من الغيب إلى المادة، ومن الله إلى الإنسان، ومن القيمة الأخلاقية إلى مصلحة الإنسان فردية كانت أو اجتماعية، فهذه المفاهيم التي أنتجها الفكر الغربي وظفوها في دراسة التراث الإسلامي، فكانت نظرتهم إليه بطريقة الإحتقار حينا، والطعن حينا آخرا.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

ويتميز المنهج التاريخي أيضا بصفة التشكيك، وهي أيضا نتيجة أثمرتها تطبيقاته المختلفة على النص القرآني، فبعض المواصفات تحولت إلى نتائج كصفة التشكيك، وقد أدرجناها ضمن النتائج المنهجية؛ لأن الشك بطبيعته عمل منهجي، وهذه الصفة والنتيجة في الآن نفسه كأنها تحدد الهدف العام من دراستهم للقرآن والمتمثل في التشكيك فيه، هل هو من عند الله؟، أو هو من إنتاج النبي صلى الله عليه وسلم؟، وهل هو كامل أو ناقص؟، وهل أحكامه ثابتة أو هو نسبي ومتغير باستمرار، وكله متشابه قابل للتأويل ولأي قراءة، ولا توجد فيه آية واحدة محكمة؟، هذه هي أهم الأسئلة التي اشتغل بها المنهج التاريخي بحجج كثيرة منها إزاحة صفة التقديس، وتحرير العقل للتفكير في اللامفكر فيه، وزحزحة القناعات الوهمية التي أنتجها المخيال الأسطوري للمسلم القديم، ومنها اكتساب الروح الابستيمولوجية التي لا يمتلكها العقل الإسلامي حسب زعمهم.

ومن الصفات الأخرى التي توصلنا إليها أثناء نقدنا للمنهج التاريخي صفة الإسقاط والتعميم التي أفرزت نتائج خطيرة منها النظرة إلى القرآن بنفس النظرة إلى الكتاب المقدس، وربما أسوأ أو أقل، وقد سقنا في مضمون البحث أقوالا ودعاوى تنادي إلى ضرورة أن تطبّق على القرآن نفس المناهج التي طبقت على الكتاب المقدس واستخلاص نفس النتائج.

هذه أهم الصفات التي جعلت المنهج التاريخي يتعثر في دراسة القرآن الكريم ويتجنب الصواب ويحرّر نتائج خاطئة، ونوجز الصفات السلبية في المنهج التاريخي في الكلمات التالية: الإنتقائية، الرؤية المتعالية، التشكيك، الإسقاط، التعميم.

7- المنهج التاريخي في دراسته للقرآن الكريم يركز على أمرين أساسيين هما اللفظ والمعنى، فيهتم باللفظ القرآني من خلال إعادة طرح مسألة جمع القرآن وتدوينه، وما يتعلق بها من مسائل أخرى كالقراءات ورسم المصحف، ويستخدم في ذلك الروايات الضعيفة، أو الروايات الصحيحة مع توجيه معناها بما يخدم الرؤية العامة لأنصار المنهج التاريخي، فالتركيز على تدوين القرآن يسمح بالقول أن النص القرآني عرف تضخما أفقيا في صياغته اللفظية، وعرف تضخما دلاليا من حيث المعنى، وأما اهتمامهم بالمعنى القرآني فلا يغادر مباحث علوم القرآن فيركزون أيضا على أسباب النزول والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والمكي والمدني وغيرها، كي يتسنى لهم القول بتحول المعنى وانفتاح النص على

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

التأويلات المختلفة، وهو ما يسمح لهم بإنشاء إسلام جديد لا علاقة له بالإسلام الصحيح والمؤسس على الثوابت والمتغيرات والأصول والفروع والمطلق والنسبي.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

الفهارس

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

فـهـرس الآيـــات القرآنية

بداية الآية	السورة	رقم الآية	الصفحة
وَكَانَ ٱلۡإِنسَٰنُ أَكۡثَرَ	الكهف	54	05
لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ	المائدة	48	10
وَلَا تَعۡجَلۡ بِٱلۡقُرۡءَانِ	طه	114	36
لَا تُحَرِّكۡ بِهِۦ لِسَانَكَ	القيامة	16،17،18	37، 48
ثُمَّ إِنَّ عَلَيۡنَا بَيَانَهُۥ	القيامة	19	37
يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ	المائدة	67	38، 262
قُلۡ إِنَّمَآ أَنَا۠ بَشَرٞ	الكهف	110	42
سَنُقۡرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ	الأعلى	06، 07	45، 46
وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْيۡءٍ	الكهف	23، 24	46
وَلَئِن شِئۡنَا لَنَذۡهَبَنَّ	الإسراء	86	46
مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ	البقرة	106	47
إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ	الحجر	09	49
لَقَدۡ جَآءَكُمۡ رَسُولٞ	التوبة	128	55
وَإِنَّهُۥ لَذِكۡرٞ لَّكَ	الزخرف	44	58
مِّنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ رِجَالٞ	الأحزاب	23	63
وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ	آل عمران	133	79
وَمَآ أَصَٰبَكُم مِّن	الشورى	30	80
وَقَالُواْ مَالِ هَٰذَا	الفرقان	07	98
وَعَلَّمَ ءَادَمَ	البقرة	31	101
حَٰفِظُواْ عَلَى	البقرة	238	103
أَنَّ ٱللَّهَ بَرِيٓءٞ	التوبة	03	105

وَلۡيَتَلَطَّفۡ	الكهف	19	107
فَمِنۡهُم مَّنۡ ءَامَنَ	النساء	55	107
حَبِطَتۡ	الأعراف	147	107
أُكُلُهَا دَآئِمٌ	الرعد	35	107
لِّكُلِّ أُمَّةٖ جَعَلۡنَا	الحج	67	107
وَمَا كَانَ لِمُؤۡمِنٖ	الأحزاب	36	107
ٱلظَّآنِّينَ بِٱللَّهِ	الفتح	06	107
إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلۡمَرۡوَةَ	البقرة	158	114
لَا تَحۡسَبَنَّ ٱلَّذِينَ	آل عمران	188	115
وَلِلَّهِ ٱلۡمَشۡرِقُ	البقرة	115	115
قُل لَّآ أَجِدُ فِي	الأنعام	145	115
لَيۡسَ عَلَى ٱلَّذِينَ	المائدة	93	115
وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ	الطلاق	04	116
لَّا تَجِدُ قَوۡمٗا	المجادلة	22	116
سَيُهۡزَمُ ٱلۡجَمۡعُ	القمر	45	119
لَآ أُقۡسِمُ بِهَٰذَا	البلد	1، 2	119
جُندٞ مَّا هُنَالِكَ	ص	11	119
يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ	المائدة	06	120
وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ	النور	06	121، 129
وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ	المائدة	38	123، 266
ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ	آل عمران	173	124، 125
وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلۡأَتۡقَى	الليل	17، 18	125
وَإِنۡ عَاقَبۡتُمۡ	النحل	126	127
وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ	هود	114	128

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

إِيَّاكَ نَعۡبُدُ	الفاتحة	05	128
وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ	المائدة	05	134
وَلَا تَأۡكُلُواْ	الأنعام	121	134
وَيَسۡتَغۡفِرُونَ لِمَن	الشورى	05	135
وَأُحِلَّ لَكُم	النساء	24	135
وَلَا يَحِلُّ لَكُمۡ	البقرة	229	136
إِلَّآ أَن يَخَافَآ	البقرة	229	136
يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ	المائدة	105	136
خُذِ ٱلۡعَفۡوَ	الأعراف	199	137
إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٌ	الواقعة	77، 78	140
فَإِذَا قَرَأۡتَ	النحل	98	140
وَأُمَّهَـٰتُكُمُ	النساء	23	141، 265
أَلۡهَىٰكُمُ ٱلتَّكَاثُرُ	التكاثر	1، 2	143
وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ	الإسراء	15	171
وَٱتَّخَذَ ٱللَّهُ	النساء	125	174
وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ	طه	121	174
وَمَا يَنطِقُ عَنِ	النجم	3 ، 4	176
وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ	الحشر	07	179
قُلۡ إِنَّ صَلَاتِي	الأنعام	162	182
فَلَا وَرَبِّكَ لَا	النساء	64	183
وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم	المائدة	44	183، 190، 167
وَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا	النساء	03	188، 189
كَمَثَلِ غَيۡثٍ	الحديد	20	190
يَـٰهَـٰمَـٰنُ	غافر	36	193

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

وَمَن يَغۡلُلۡ	آل عمران	161	201
قُلۡ أَعُوذُ	الفلق	01	202
قُلۡ أَعُوذُ	الناس	01	202
وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن	الحج	11	208
وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن	إبراهيم	04	209
بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ	الشعراء	195	209
يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ	آل عمران	102	210
فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ	التغابن	16	210
قَالُواْ مَآ أَغۡنَىٰ	الأعراف	48	216
وَهُوَ ٱلَّذِى يُرۡسِلُ	الأعراف	57	216
وَمَنۡ عِندَهُۥ عِلۡمُ	الرعد	43	216
بَلۡ هُوَ قُرۡءَانٌ مَّجِيد	البروج	21، 22	219
إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي	الدخان	03	220
إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي	القدر	01	220، 264
شَهۡرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ	البقرة	185	220
نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ	الشعراء	193، 195	222، 223
وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ	الفرقان	32	223
أَفَلَمۡ يَنظُرُوٓاْ	ق	06	229
أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى	الغاشية	17، 18، 19، 20	229
وَقَالُواْ لَوۡلَآ أُنزِلَ	العنكبوت	50، 51	230
وَإِن يَرَوۡاْ كُلَّ	الأنعام	25	231
قُلۡ سُبۡحَانَ رَبِّي	الإسراء	93	231 ، 234
ٱقۡتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ	القمر	01	231 ، 233
أَفَتَطۡمَعُونَ أَن	البقرة	75	232

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

وَلَقَدۡ رَءَاهُ نَزۡلَةً	النجم	13، 18	234، 235
أَوۡ تَرۡقَىٰ فِي ٱلسَّمَآءِ	الإسراء	93	234
وُجُوهٞ يَوۡمَئِذٖ نَّاضِرَةٌ	القيامة	22، 23	234
مَا كَذَبَ ٱلۡفُؤَادُ	النجم	11	235
سُبۡحَٰنَ ٱلَّذِيٓ أَسۡرَىٰ	الإسراء	01	236
إِنۡ هَٰذَٰنِ لَسَٰحِرَٰنِ	طه	63	247
وَٱتَّقُواْ يَوۡمٗا	البقرة	281	252
أَلَمۡ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ	النساء	51	256، 257
إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ	النساء	58	256
الٓمٓ ۝١ ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ	البقرة	01 ، 02	260
ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ	الفاتحة	06	260
فَتَوَلَّىٰ عَنۡهُمۡ	الأعراف	79	262
يَٰقَوۡمِ لَقَدۡ أَبۡلَغۡتُكُمۡ	الأعراف	93	262
وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ	البقرة	129	269
وَوَرِثَ سُلَيۡمَٰنُ	النمل	26	270
ثُمَّ أَوۡرَثۡنَا ٱلۡكِتَٰبَ	فاطر	32	270
يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ	النساء	11	270

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

فهـــرس الآثار و الأحـــاديـــث النبوية

طرف الحديث	الصفحة
كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم – يُشغل	32
مات النبي - صلى الله عليه وسلم – ولم	32
من جمع القرآن على عهد النبي	33
ماذا معك من القرآن	35
كانوا يستقرئون من النبي- صلى الله عليه وسلم	35
سمع النبي- صلى الله عليه وسلم- رجلا	44
كنت جار رسول الله صلى الله عليه وسلم	50
كنت جار رسول الله صلى الله عليه وسلم	50
كنا عند رسول الله نؤلّف القرآن	50
كان مما يأتي عليه الزّمان	51
أمر النبي عليه السلام عامر بن فهيرة	52
رُوي عن رافع بن مالك الأنصاري- رضي الله عنه- أنه عندما لقي رسول الله بالعقبة	52
أرسَل إليَّ أبو بكر مقتلَ أهل اليمامة	54، 62، 251
فقدت آية من سورة الأحزاب كنت أسمع	63
أقعدا على باب المسجد فمن	67
أتى الحارث بن خزيمة بهاتين الآيتين من آخر سورة	67
اختلفوا في القرآن على عهد عثمان حتى	74
لما كانت خلافة عثمان جعل المعلم يعلّم قراءة	74
أن حذيفة بن اليمان قدم على عثمان	75، 76، 209
قلت لعثمان ما حملكم أن عمدتم إلى "الأنفال"	84
سمعت رسول الله-صلى الله عليه وسلم- يقول	85
من حفظ عشر آيات من أول	85
كان رسول الله- صلى الله عليه وسلم- إذا أوى	86
لقد قرأت على رسول الله - صلى الله عليه وسلم	87
يا معشر المسلمين أعزَلُ عن نسخ	89
والذي لا إله غيره ما من كتاب الله	89
أما والله أن لو قد أتيت أمير المؤمنين	90
لو لم يصنعه هو لصنعته	90
أدركت الناس متوافرين حين حرق عثمان	90
استأذن رجل رسول الله - صلى الله عليه وسلم-	107
قرأت جزء من القرآن	107
سألت عائشة - رضي الله عنها- فقلت لها	114

لأمثّلن بسبعين منهم مكانك	127
لمّا كان يوم أحد أصيب من الأنصار	127
أن رجلا أصاب من امرأة قبلة، فأتى	128
أن هلال بن أمية قذف امرأته	129
يا رسول الله رجل وجد مع امرأته	129
مر ابن عباس على قاص	138
كان فيما أنزل من القرآن عشر	140
كانت لتعدل سورة البقرة	142
لو أن لابن آدم مثل واد مالا لأحب	143
وإنّا كنّا نقرأ سورة نشبهها في الطول	143
أنتم خيار أهل البصرة وقرّاؤهم	144
ألا إنما الربا في النسيئة	173
لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا سواء	173
في كل أربعين شاة شاة	174
أن عمر بن الخطاب سأل عن آية من	192
أقسم أن لا يرتدي برداء إلا للصلاة	195
أعظم الناس أجرا في المصاحف	195
رحم الله أبا بكر	195
على قراءة من تأمروني أن أقرأ	201، 203
رأيت عبد الله نحّا المعوذتين من مصاحفه	201
كان ابن مسعود لا يكتب المعوذتين .	201
أيُ القراءتين تعدُّون أوّل	201
يا عُقب ألا أعلمك سورتين من خير	202
أنزلت علي سورتان	202
ومن هو الذي تأمروني أن آخذ بقراءته	203
استقرئوا القرآن من أربعة	203
أقرأني جبريل على حرْف فراجعته	207
أكتبوه التابوت فإنه نزل بلسان قريش	210
فُصل القرآن من الذكر فوضع في بيت العزة	220
أنزل القرآن جملة واحدة إلى السماء	220
اشهدوا، وذهبت فرقة نحو الجبل	231
أن أهل مكة سألوا رسول الله- صلى الله عليه وسلم-	232
انشق القمر على عهد رسول الله -	232
رآه بفؤاده مرتين	235
نور أنى أراه	235
وإن العلماء ورثة الأنبياء وإن الأنبياء	270

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں(ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

فهرس الأعلام

- أ-

ابن أبي داوود50 ، 53، 67، 192، 193، 195، 210، 250.

أبي ابن كعب 33، 34، 52، 81، 82، 83، 86، 127، 144، 200، 203، 204.

ارسطو 5، 13، 109.

أفلاطون 13، 15.

أبو أمامة الباهلي 85.

أبو الأسود الدؤلي 102، 102، 109.

إبن اسحاق 179 .

أنس بن مالك 32، 232.

أوس بن الصامت 116.

إيمانويل كانط 08، 09، 14، 15.

- ب-

أبو بكر الصديق 52، 56، 73، 111، 193، 195، 218، 251.

أبو بكر البيهقي 86، 98.

البخاري 33، 32، 36، 54، 56، 57، 59، 61، 67، 71، 75، 77، 79، 87، 114، 144، 154، 160، 192، 193، 195، 207، 232.

الباقلاني 99، 202، 204، 205، 206، 211.

برجسون 15.

بلاشير 43، 283.

- ت-

الترمذي 86، 127.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

تيزيني طيب 131، 75، 152، 153، 154، 155، 159، 222، 224، 273، 274، 285، 286.

- ج –
ابن الجوزي 37، 135، 136، 139، 140، 261.
جلال الدين السيوطي 74، 84، 85، 176، 194، 195، 219، 223، 260، 261.
جون لوك 08.
جبريل 36، 37، 38، 48، 179، 186، 207، 209، 220، 213، 223، 225، 264، 289، 290.
جيل دولوز 01.
جولد تسيهير 43، 215، 206، 216، 217، 253.

- ح -
أبو حامد الغزالي 167، 168، 173، 174.
ابن حجر 32، 53، 144، 146، 194، 198، 204، 205، 206، 250.
ابن حزم الأندلسي 137، 138، 139، 155، 160، 204، 243، 244.
الحارث بُن خزيمة 67، 69، 76، 89.
الحارث المحاسبي 69، 70.
الحسن البصري 205.
الحجاج بن يوسف الثقفي 106، 107.
حمزة بن عبد المطلب 127.
حذيفة بن اليمان 90، 75، 207، 211.
حفصة بِنت عمر 76، 55، 65، 75، 97.
حسان بن ثابت 40.
حسن حنفي 224.
الحارث بن خزيمة 67.

- خ –
ابن خزيمة الأنصاري 54، 63، 68.
ابن خلدون 99.
الخليل بن أحمد الفراهيدي 102، 106، 107، 109.
خولة بنت حميم 117.

- د -

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

دافيد هيوم 08.
ديكارت 11، 12، 14.
- ر –
ابن رشد 172، 173، 174.
رافع بن مالك 52، 53.
الرازي 46، 48، 236، 255، 204.
رشيد رضا 43.
- ز –
الزركشي 84، 126، 128، 134، 168، 195، 209، 211، 212، 213، 214، 219، 251، 254، 255، 279.
الزرقاني 31، 95، 167، 219، 225، 290.
أبو زيد 32، 33، 34.
الزبير ابن العوام 52.
زيد بن ثابت 32، 33، 50، 54، 56، 57، 59، 60، 61، 62، 63، 66، 69، 70، 71، 76، 89، 91، 93، 250، 251، 275، 283، 287، 197، 204، 209.
- س-
سهل بن سعد 35.
سراقة بن مالك 52.
ابن سيرين 201.
- ش-
الشاطبي 136، 137، 140، 143، 174.
الشافعي 142، 143، 174، 179، 186، 268، 269.
- ص-
الصابوني 57.
صبحي الصالح 255، 256.
- ط –
الطبري، 35، 39، 216، 235، 236، 269، 296،
- ع-
عائشة 44، 83، 85، 103، 104، 114، 115، 142، 142، 147، 235، 247.
عبد الرحمان بن زيد 201.
عبد المجيد الشرفي 289.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں(ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

عبادة بن الصامت 32.

عبد الله بن الزبير 54، 89.

عبد المالك بن مروان 106.

عبد الرحمان بن الحارث بن هشام 76، 89.

عامر بن فهيرة 52.

عمر بن عبد العزيز 179.

علي بن أبي طالب 65، 85، 90، 139، 140، 195، 204.

عويمر العجلاني 129.

عثمان بن عفان 49، 51، 54 ،73، 74، 97، 97،103، 111، 153، 247، 251، 258.

ابن عطية 46.

ابن عبد البر 211.

ابن العربي 186، 211، 257.

عبد الرحمان بن أبي بكر 116.

عروة بن الزبير 114، 115.

أبو عبيدة الجراح 116.

العز بن عبد السلام 99.

عبيد بن عمير 116.

العشماوي 117، 118، 155، 157، 190، 191، 162، 286، 287.

عمر بن الخطاب 51، 52، 72، 119، 153، 192، 193، 194، 204، 212، 250.

ابن عباس 84، 88، 101، 123، 129، 140، 144، 200، 201، 204، 207، 220، 221.

- ف-

فرانسيس بيكون 13، 14.

- ق-

القاضي عياض 204، 211.

قتادة بن دعامة السدسي 269.

قيس بن السكن 34.

أبو قلابة 74.

القرطبي 87، 207، 233، 261.

ابن قتيبة 208.

- ك-

ابن كثير 37، 38، 193، 194، 195، 197، 249.
كلود برنارد 13.
- ل-
ليتمان 109.
- م-
مسلم 36، 44، 87، 142، 145، 146، 153، 154، 160، 201، 206.
مروان بن الحكم 115.
المغيرة بن شعبة 107.
المقري 134.
محمد عابد الجابري 34، 42، 52، 88، 102، 104، 181، 221، 228، 229، 230، 231، 232، 233، 234، 235، 236، 238، 239، 265، 269، 270، 271.
محمد أركون 41، 58، 59، 61، 62، 83، 84، 101، 122، 141، 159، 177، 178، 179، 180، 187، 190، 217، 218، 225، 226، 236، 237، 238، 239، 245، 246، 248، 251، 252، 259، 260، 288.
محمد الغزالي 147.
محمود محمد طه 148، 149، 150، 151، 151.
مرتضى المطهري 19.
مصعب بن سعد 90.
معاذ بن جبل 32، 33، 203.
ابن منظور 166، 263.
أبو موسى الأشعري 145، 146، 153.
ابن مسعود 35، 39، 75، 81، 85، 86، 88، 88، 89، 91، 92، 98، 178، 199، 200، 201، 202، 203، 204، 205، 206، 207، 231، 232.
محمد شحرور 188، 189، 190، 262، 263، 264، 265، 266.
ماسينيون 43.
مصعب بن عمير 116.
- ن-

نولدكه 36، 40، 49، 64، 65، 81، 82، 84، 111، 112، 180، 199، 206، 214، 215، 217، 221، 247، 250، 258، 259، 261.
النووي 142، 143، 145، 176، 203، 204.
نصر حامد أبو زيد 25، 124، 125، 130، 159، 163، 166، 186، 222، 238، 239، 266، 267، 268، 276، 279، 284، 288، 289، 290.
هـ
هلال بن أمية 121، 129، 130.
هشام جعيط 83، 94.
هشام بن حكيم212 .
هيغل 15.

قائمة المصادر و المراجع:

1- **القرآن الكريم**(رواية حفص).

2- **أحمد بدر**، أصول البحث العلمي ومناهجه، دار المعارف، مصر، ط1(1984م).

3- **آل ياسين جعفر**، المدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب، دار الأندلس، بيروت، لبنان، 1983م.

4- **أمير عبد العزيز**، دراسات في علوم القرآن، دار الشهاب، باتنة، ط2(1408هـ، 1988م).

5- **أمين أحمد**، فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط10(1969م).

6- **الإمام أحمد**، مسند الإمام أحمد، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1(1416هـ- 1995م).

7- **الألوسي محمود**، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، دط، دت.

8- **اسماعيل شعبان محمد**، رسم المصحف وضبطه بين التوقيف والاصطلاحات الحديثة، دار السلام للنشر والتوزيع، القاهرة، ط2(1422هـ- 2001م).

9- **أ.س.رابوبيرت**، مبادئ الفلسفة، ترجمة أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، دط.

10- **الأشقر عمر سليمان**، الرسل والرسالات، دار النفائس، الأردن (1426هـ ، 2005م).

11- **أركون محمد**، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة صالح هاشم، مركز الإنماء القومي، ط2(1999م).

12- الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر1989م.

13- الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة صالح هاشم، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2(1996م).

14- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة صالح هاشم، دار الطليعة، بيروت لبنان، ط1(2001م).

15- الفكر الاصولي واستحالة التأصيل، ترجمة صالح هاشم، دار الساقي، الاسكندرية،ط1(1999).

16- **ابن أبي داوود،** كتاب المصاحف، تحقيق محي الدين عبد السبحان واعظ، دار الشباب الإسلامية، بيروت، لبنان، ط1(1423هـ- 2002م).

17- **ابن أبي شيبة،** المصنف، تحقيق حمد بن عبد الله الجمعة و محمد بن إبراهيم اللحيدان، مكتبة الرشد، الرياض، ط1(1425هـ - 2004م).

18- **الباقلاني أبو بكر،** إعجاز القرآن، تعليق صلاح بن محمد عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ،ط1(1996م)

19- **البستاني بطرس،** دائرة المعارف، دار المعرفة، بيروت لبنان، دط، دت.

20- **بدوي عبد الرحمان،** دفاع عن القرآن ضد منتقديه، ترجمة كمال جاد الله، الدار العالمية للكتب والنشر، دط.

موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، ط3(1993م).

21- **البخاري محمد بن إسماعيل،** صحيح البخاري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، مكتبة الإمام مالك، باب الوادي، الجزائر، ط1 (1431هـ - 2010م).

22- **البوني عفيف،** رؤية تاريخية لقضايا مستقبلية، دار الرياح الأربع للنشر، تونس، ط1(1987م).

23- **البوطي محمد سعيد رمضان،** تيزيني طيب، الإسلام والعصر تحديات وآفاق، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط2(1420هـ، 1999م).

24- **بوكاي موريس،** التوراة و الإنجيل والقرآن والعلم، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط4(2004م).

25- **تسيهير جولد،** العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة محمد يوسف موسى، علي حسين عبد القادر، عبد العزيز عبد الحق، دار الكتب الحديثة مصر، ط2، دت.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں(ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

26- المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن، ترجمة علي حسن عبد القادر، مطبعة العلوم شارع الخليج، ط1(1363هـ، 1944)م.

27- **الترمذي**، صحيح سنن الترمذي، تعليق محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الرياض، ط1(1420هـ- 2000م).

28- **تيزيني طيب**، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق، سوريا، ط2 (2008م).

29- **التهناوي محمد علي**، كشاف اصطلاحات العلوم والفنون، تحقيق علي دحدوح، مكتبة ناشرون، بيروت ، لبنان، ط1(1996م).

30- **الثعالبي عبد الرحمان**، الجواهر الحسان في تفسير القرآن، تحقيق عبد الفتاح أبو سنة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط1(1428هـ-1997م).

31- **الثمانيني عمر بن ثابت**، الفوائد والقواعد، تحقيق عبد الوهاب محمود الكحالة، مؤسسة الرسالة بيروت، لبنان، ط1 (1422هـ - 2002م).

32- **ابن الجزري**، منجد المقرئين، المطبعة الوطنية الإسلامية، القاهرة، 1350هـ.

33- النشر في القراءات العشر، مراجعة علي محمد الضباع، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط.

34- **الجوهري أبو نصر إسماعيل بن عماد**، تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق إيميل بديع يعقوب، محمد نبيل طريفي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1(1420هـ- 1999م).

35- **الجابري محمد عابد**، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط9(2009م).

36- التراث والحداثة(دراسات و مناقشات)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1(1991م).

37- مدخل إلى القرآن الكريم، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1(2006م).

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

38- **الجوزية ابن القيم**، أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1(1425هـ- 2004م).

39- مدارج السالكين بين اياك نعبد واياك نستعين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دت، دط.

40- **جعيط هشام**، في السيرة والقرآن والوحي والنبوة، دار الطليعة، بيروت، ط1 (1999م).

41- تاريخية الدعوة المحمدية في مكة، دار الطليعة، بيروت، ط1(2007م).

42- **الجديع عبد الله بن يوسف**، المقدمات الأساسية في علوم القرآن، مؤسسة الريان، ط 1(1422 هـ، 2001م).

43- **ابن الجوزي**، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق زهير شاويش، بيروت، لبنان، ط3(1404هـ-1984م).

44- نواسخ القرآن، تحقيق محمد أشرف علي الملباري، السعودية، ط1(1404هـ، 1984م).

45- **ابن حزم**، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر، عبد الرحمان عميرة، دار الجيل، بيروت لبنان، دت ،دط.

46- الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1(1406هـ، 1986م).

47- **ابن حجر**، الإصابة في معرفة الصحابة، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات، القاهرة، مصر، ط1، (1429هـ، 2008 م).

48- فتح الباري، إخراج وتعليق محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، لبنان، دط.

49- **حرب علي**، نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3(2005م).

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

50- نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط1(1993م)

51- **حنفي حسن**، هموم الفكر والوطن، دار قباء، القاهرة، دط، 1998م .

52- **الحاج كميل**، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مكتبة ناشرون، لبنان، ط1 (2000م).

53- **حسين فضيلة عبد الرحيم**، فكرة الأسطورة وكتابة التاريخ، دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، عمان الأردن، دط، 2009م.

54- **الحنفي ابن أبي العز**، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق جماعة من العلماء، المكتب الإسلامي، بيروت لبنان، ط9(1408هـ، 1988م).

55- **خلاف عبد الوهاب**، أصول الفقه، دار الزهراء للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2 (1993م).

56- **ابن خلكان**، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، لبنان، دط.

57- **ابن خلدون عبد الرحمان**، المقدمة، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، دت، ط(1423هـ-2004م).

58- **أبو داوود**، سنن أبي داوود، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط1(1419هـ، 1998م).

59- **دولوز جيل**، فليكس غتاري، ماهي الفلسفة، ترجمة مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ط1 (1997م).

60- **ديكارت رينيه**، مقال عن المنهج، ترجمة محمود محمد الخضيري، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، ط2 (1969م).

61- **الداني أبو عمر**، المحكم في نقط المصحف، تحقيق عزة حسن، دار الفكر، بيروت لبنان، ط2(1380هـ).

62- **الداوودي شمس الدين**، طبقات المفسرين، تحقيق لجنة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دط.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

63- **دويدي رجاء وحيد**، البحث العلمي أساسياته النظرية وممارساته العملية، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان،ط1(1424هـ- 2000م).

64- **ديدات أحمد**، هل الكتاب المقدس كلام الله، ترجمة نورة أحمد النومان، دار الزيتونة للإعلام والنشر، ط5 (1986م) .

65- **الديب عبد العظيم محمود**، المنهج في كتابات الغربيين عن التاريخ الإسلامي، دار الأمة، الدوحة، قطر، ط1(1411هـ).

66- **الذهبي شمس الدين**، سير أعلام النبلاء، تحقيق محب الدين العمروي، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط 1(1417هـ، 1997م)، ونسخة ثانية تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط3(1986م).

67- **ابن رشد**، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1(1424هـ-2002م).

68- **الرازي عبد القادر**، مختار الصحاح، مكتبة لبنان، 1986، دت، دط.

69- **الرازي فخر الدين**، مفاتيح الغيب، دت، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1(1401هـ - 1981م).

70- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، مراجعة طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، دط.

71- **الرويلي ميجان**، سعد البازعي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط3 (2002م).

72- **الرويني محمد علي عبد الكريم**، مختصر علوم القرآن، دار الشهاب، باتنة الجزائر،1987م، دط.

73- **الريسوني قطب**، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية،(1431هـ، 2010م).

74- **رضا محمد رشيد**، الوحي المحمدي، دار الكتب، الجزائر، 1988م.

75- **أبو زهرة محمد**، محاضرات في النصرانية، شركة الشهاب، الجزائر، دط.

76- **أبو زيد نصر حامد**، الإمام الشافعي وتأسيس الايديولوجيا الوسطية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1(2007م).

77- الاتجاه العقلي في التفسير، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط6(2007م).

78- فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن لمحي الدين بن عربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط6(2007)م.

79- النص والسلطة والحقيقة(إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط5(2006).

80- مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط(1990م).

81- نقد الخطاب الديني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3(1995م).

82- **زيادة رضوان جودة**، سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1 (2004م).

83- **زكريا فؤاد**، التفكير العلمي، ذار مصر للطباعة، دت، دط.

84- **زرزور عدنان محمد**، القومية والعلمانية مدخل علمي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1(1413هـ، 1992م).

85- **الزرقاني محمد عبد العظيم**، مناهل العرفان في علوم القرآن، تحقيق فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي، بيروت ،لبنان، ط1(1415هـ ، 1995م).

86- **الزركشي بدر الدين**، البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، مكتبة دار التراث، القاهرة، مصر ،ط3(1404هـ، 1984م).

87- **الزّمخشري جار الله**، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، مكتبة العبيكان الرياض، السعودية، ط1 (1418هـ ، 1998م).

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

88- **السيوطي جلال الدين**، الإتقان في علوم القرآن، تصحيح خالد العطار، دار الفكر، بيروت، لبنان، ط1(1425هـ-1426، 2005م).

89- تاريخ الخلفاء، اعتنى به عبد السلام عبد الحكيم، دار التقوى، 2006م.

90- الدر المنثور في التفسير بالمأثور، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، القاهرة، ط1 (1424 هـ، 2003م).

91- **السندي عبد القيوم عبد الغفور**، جمع القرآن في عهد الخلفاء الراشدين، الناشر مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، دت.

92- **الشاطبي أبو إسحاق**، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية صيدا، بيروت، لبنان، ط1، (1425هـ، 2004م).

93- **الشرقاوي محمد عبد الله**، الإيمان حقيقته وأثره في النفس والمجتمع أصوله وفروعه مقتضياته ونواقضه، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط2(1410هـ - 1990م).

94- **شحرور محمد**، الكتاب والقرآن(قراءة معاصرة)، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، دط.

95- **الشرفي عبد المجيد**، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، دار الطباعة والنشر بيروت، ط1 (2001م).

96- **شلبي عبد الفتاح**، رسم المصحف العثماني وأوهام المستشرقين في قراءات القرآن الكريم، دوافعها ودفعها، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط4 (1419هـ،1999م).

97- **الصابوني**، التبيان في علوم القرآن، المكتبة العصرية صيدا، بيروت، (1424هـ-2004م).

98- **صديقي عبد الحميد**، تفسير التاريخ، ترجمة كاظم الجوادي، دار القلم، الكويت.

99- **صليبا جميل**، المعجم الفلسفي، دار الكتب اللبناني، بيروت، لبنان، دط، 1982م.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

100- **صبحي الصالح**، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان،ط10، 1977م.

101- **الطبري أبو جعفر محمد بن جرير**، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر، دط.

102- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر، القاهرة مصر، دط.

103- **طويلة عبد الوهاب**، الكتب المقدسة في ميزان التوثيق، دار السلام، مصر، ط2(1422هـ، 2002م).

104- **طه محمود محمد**، نحو مشروع مستقبلي للإسلام، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 2007م.

105- **ابن عاشور محمد الطاهر**، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس (1984م).

106- **عبد الرحمان طه**، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، دت.

107- روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1(2006م).

108- **عبد الله أحمد هلالي**، الحقيقة بين الفلسفة العامة والإسلامية و فلسفة الإثبات الجنائي، دار النهضة العربية، القاهرة، ط 2.

109- **العباقي الحسن**، القرآن الكريم والقراءة الحداثية، دار صفحات للنشر، دمشق، سوريا، ط1(2009م).

110- **ابن عطية عبد الحق**، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط1(1423هـ، 2002م).

111- **العمري أكرم ضياء**، مناهج البحث و تحقيق التراث، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1 (1416هـ - 1995م).

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

112- **العمري مرزوق**، إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحداثي العربي المعاصر، منشورات الضفاف، بيروت، لبنان، ط1(1433هـ-2012م).

113- **عمارة محمد**، النص الإسلامي بين الاجتهاد و الجمود والتاريخية، دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان، ط1(1419هـ، 1998م).

114- الخطاب الديني بين التجديد الإسلامي والتبديد الأمريكاني، مكتبة الشروق الدولية ، ط1(1424هـ - 2004م).

115- **العشماوي محمد سعيد**، الإسلام السياسي، موفم للنشر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الرغاية، الجزائر، 1990م.

116- أصول الشريعة، دار إقرأ، بيروت، لبنان، ط2(1403هـ، 1983م).

117- **علال خالد كبير**، الأخطاء التاريخية والمنهجية في مؤلفات محمد أركون ومحمد عابد الجابري، دار المحتسب، الجزائر، ط1(2008م).

118- **عناية غازي**، هدى الفرقان في علوم القرآن، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، 1408هـ، 1988م .

119- عثمان حسن، منهج البحث التاريخي، دار المعارف، القاهرة، ط4 (1999)م.

120- **العروي عبد الله**، مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط4(2005)م.

121- **عبد المجيد العرجاوي**، دلائل النبوة الخاتمة، دار وحي القلم دمشق ، ط1(1432هـ-2011م).

122- **عزوزي حسن** ، مناهج المستشرقين البحثية في دراسة القرآن الكريم، دت، دط.

123- **الغزالي أبو حامد**، المستصفى من علم الأصول، تحقيق حمزة بن زهير حافظ، المدينة المنورة، 1413هـ.

124- **الغزالي محمد**، نظرات في القرآن، دار الشهاب، باتنة، الجزائر.

125- **الغماري الصديق**، ذوق الحلاوة ببيان امتناع نسخ التلاوة، تقديم خليل بن أمين الشتهابي، دار الإمام النووي، ط1(2008م).

126- **ابن فارس أحمد**، مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان، ط1 (1411هـ ، 1991 م) .

127- الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تحقيق عمر فاروق الطباع، دار المعارف، بيروت، ط1 (1414هـ، 1993م).

128- **الفيومي أحمد بن محمد بن علي**، المصباح المنير، دار النشر للطباعة والتوزيع، بيروت، لبنان، دط ، دت.

129- **فوزي فاروق عمر**، الاستشراق والتاريخ الاسلامي القرون الإسلامية الأولى، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، ط1 (1998م).

130- **ابن فرحون**، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق مأمون بن محي الدين الجنان، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1(1996م).

131- **ابن قتيبة**، تفسير غريب القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1398 هـ، 1978م.

132- **القرضاوي يوسف**، فتاوى معاصرة، مكتبة رحاب الجزائر، 1963م.

133- **القونجي محمد**، رابح الأسمر، المعجم المفصل في علوم اللغة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1(1414هـ،1993م).

134- **قاسم محمد محمد**، المدخل إلى مناهج البحث العلمي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1 (1999م).

135- **قاسم عبده قاسم**، إعادة قراءة التاريخ ،كتاب العربي، الكويت، ط1(2009م).

136- **قسوم عبد الرزاق**، فلسفة التاريخ من منظور إسلامي، دار الكلمة للنشر والتوزيع، مصر،(1426هـ-2005م) .

137- **القرطبي**، الجامع لأحكام القرآن، دون تحقيق، مكتبة الصفا القاهرة، ط1(1425هـ، 2005م).

138- **كانط إيمانويل**، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، دط .

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

139- نقد العقل العملي، ترجمة غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1 (2008م).

140- **كحالة عمر رضا**، معجم المؤلفين، مؤسسة الرسالة، مراجعة مكتب تحقيق التراث، ط1(1414هـ، 1993م).

141- **ابن كثير**، البداية والنهاية، تحقيق علي شيري، الناشر دار إحياء التراث العربي، ط1(1408هـ، 1988م).

142- تفسير القرآن العظيم، تحقيق سامي بن محمد سلامة، دار طيبة، ط2 (1420هـ-1990م).

143- فضائل القرآن، تحقيق أبو إسحاق الحويني الأثري، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط1(1416هـ).

144- مختصر تفسير ابن كثير، إختصار وتحقيق محمد علي الصابوني، دار الجيل، بيروت، ط1(2001م).

145- **أحمد أبو المجد**، نظرة جديدة إلى معجزة الإسراء، دار البعث، قسنطينة، الجزائر، 1407هـ، 1987.

146- **أبو ليلى محمد محمد**، القرآن الكريم من المنظور الاستشراقي، دراسة نقدية تحليلية، دار النشر للجامعات، مصر، ط1 (1423 هـ، 2002م)

147- **محمد الخير عبد القادر**، الإسلام والغرب(دراسة في قضايا الفكر المعاصر)، الدار السودانية للكتب، الخرطوم، ط1(1411هـ، 1991م).

148- **ابن منظور**، لسان العرب، عبد الله علي الكبير وآخرون، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1981م.

149- **مصطفى إبراهيم وآخرون**، المعجم الوسيط، المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر، اسطنبول، تركيا، دت، دط.

150- **مصطفى غالب**، في سبيل موسوعة فلسفية، دار ومكتبة الهلال، بيروت لبنان، دط، 1983م.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

151- **المطهري مرتضى**، المجتمع والتاريخ، دار المرتضى للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط3(1425هـ- 2004م).

152- **المطرودي عبد الرحمان بن ابراهيم**، الأحرف القرآنية السبعة، دار عالم الكتب، الرياض، السعودية، ط1(1411هـ-1991م).

153- **مسلم**، صحيح مسلم، اعتنى به أبو قتيبة نظر محمد الفاريابي، دار طيبة، الرياض(1426هـ).

154- **المسيري**، عبد الوهاب، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط1 (2002م).

155- **المفتي محمد مختار ضرار**، إظهار الحق في الأديان والفرق وأبرز التيارات والحركات المعاصرة، دار الإسراء للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط2 (2004م) .

156- **مسرحي فارح**، الحداثة في فكر محمد أركون، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1(1427هـ، 2006م).

157- **الميداني عبد الرحمان حسن حبنك**، أجنحة المكر الثلاثة، دار القلم، دمشق، سوريا، ط8(1420هـ، 2000م).

158- **مراد يحيى**، افتراءات المستشرقين على الإسلام والرد عليها، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان ، ط1(1425هـ، 2004م).

159- **مهدي عبد الحميد**، أمة القرآن، دار الشهاب للنشر والتوزيع، الجزائر، 1987م.

160- **المباركي محمد**، فقه اللغة وخصائص العربية، دار الفكر، بيروت لبنان،(1425هـ، 2005م).

161- **نويهض عادل**، معجم المفسرين من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، مؤسسة نويهض الثقافية، ط1(1403هـ، 1983)م.

162- **نويهض وليد**، المفكرون العرب ومنهج كتابة التاريخ(عرض ومناقشة)، دار ابن حزم للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1(1417هـ-1996م).

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

163- **نجا فاطمة هدى**، نور الإسلام وأباطيل الاستشراق، دار الإيمان طرابلس، لبنان، ط1(1413هـ، 1993م).

164- **النجار عامر**، علم الكلام عرض ونقد، الناشر مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1(1423هـ، 2003م).

165- **نولدكه تيودور**، تاريخ القرآن، تعديل فريديريش شفالي، ترجمة جورج تامر، دار جورج ألمز، نيويورك أمريكا، ط4(2000م).

166- **النووي**، شرح صحيح مسلم، المطبعة المصرية بالأزهر، القاهرة، ط1(1347هـ، 1969م).

167- **النسائي أحمد بن شعيب**، السنن الكبرى، تحقيق عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط1(1411هـ، 1991م).

168- **هاني ساعي محمد نعيم محمد** ، القانون في عقائد الفرق والمذاهب الإسلامية، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، ط2(1438هـ،2007م).

169- **الهندي رحمة الله بن خليل**، إظهار الحق، تحقيق أبو عبد الرحمان عادل بن سعد، دار ابن الهيثم، القاهرة، مصر، ط1(1426هـ، 2005م).

170- **الهاشمي علي حسن مطر**، فلسفتنا الميسرة، دار البحار، بيروت، لبنان، ط1(2009م).

171- **ابن هشام**، السيرة النبوية، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، دط.

فهرس المجلات و الدوريات:

1- **أركون محمد**، الإسلام والتاريخية والتقدم، مجلة الأصالة، وزارة الشؤون الدينية، السنة السادسة، العدد 50/49(أكتوبر1977م).

2- **أركون محمد**، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، مجلة الفكر العربي المعاصر العدد29.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں(ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

3- **سيزغين يوكسيل**، هل يشكل الإسلام تهديدا للغرب؟، ترجمة هشام الدجاني، مجلة الثقافة العالمية، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، أوت2001، العدد 107.

4- **العمري مرزوق**، التاريخية: المفهوم وتوظيفاته الحداثية، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العلمي للفكر الإسلامي، السنة 16، العدد63 (1432هـ- 2011م).

5- **عاقل نبيه**، المستشرقون وبعض قضايا التاريخ العربي الإسلامي، مجلة الفكر الإسلامي، منشورات وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر(1392هـ، 1972م)، الملتقى السادس للتعرف على الفكر الإسلامي.

6- **فكرة سعيد**، مجلة الأحياء، كلية العلوم الإسلامية و الاجتماعية، باتنة، الجزائر، العدد 5.

7- **لوصيف توفيق**، مفهوم الحداثة من المنظور الإسلامي، مجلة رسالة المسجد، تصدر عن وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، الجزائر، العدد6، جوان(1432هـ،2011م).

8- **معميش عزالدين**، مدخل في نقد المنهج التاريخاني، مجلة الدراسات الإسلامية العدد3، (1429 هـ، 2009م)، مركز البصيرة، الجزائر.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

فهرس الموضوعات

مقدمة...أ، ب، ج، د، ه، و، ز، ح، ط، ي.

مدخل تمهيدي: المفاهيم الأساسية...01

تمهيد...02

المطلب الأول: مفهوم النقد...03

المطلب الثاني: مفهوم المنهج...09

المطلب الثالث: مفهوم التاريخ...16

الباب الأول: نقد تطبيقات المنهج التاريخي على مسألة التدوين و أهم المسائل المتعلقة بها...27

الفصل الأول: نقد تطبيقات المنهج التاريخي على مسألة التدوين.................28

تمهيد...29

المبحث الاول: جمع القرآن في عهد النبوة...31

المطلب الأول: الاهتمام بحفظ القرآن في عهد النبوة...31

المطلب الثاني: تطبيقات المنهج التاريخي على مسألة التدوين وشبهة النسيان...40

المطلب الثالث: الأدلة على تدوين القرآن في عهد النبوة...49

المبحث الثاني: جمع القرآن في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه............54

المطلب الأول: قصة جمع القرآن في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه...54

المطلب الثاني: تطبيق المسلمين لقواعد المنهجية التاريخية في الجمع الثاني للقرآن الكريم...59

المبحث الثالث: جمع القرآن الكريم في عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه...72

المطلب الأول: سبب جمع القرآن في عهد عثمان بن عفان رضي الله عنه........72

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

المطلب الثاني: الجمع الثالث للقرآن الكريم بين المنهجية الاسلامية والتطبيقات التاريخية المعاصرة..77

الفصل الثاني: نقد تطبيقات المنهج التاريخي على أهم المسائل المتعلقة بتدوين القرآن الكريم..96

المبحث الأول: نقد تطبيقات المنهج التاريخي على مسألة ضبط رسم النص وتحسيناته..97

المطلب الأول: الرسم العثماني..97

المطلب الثاني: تحسين الرسم العثماني..105

المبحث الثاني: نقد تطبيقات المنهج التاريخي على مسألة أسباب النزول....113

المطلب الأول: حقيقة أسباب النزول و أهميتها..113

المطلب الثاني: انتفاء علاقة السببية في أسباب النزول..117

المطلب الثالث: خصوص السبب وتطبيق المنهج التاريخي عليه.............120

المطلب الرابع: النزول المكرر و استحالة التطبيق التاريخي.................126

المبحث الثالث: نقد تطبيقات المنهج التاريخي على مسألة النسخ............133

المطلب الأول: اختلاف علماء الاسلام في مسألة النسخ بين المضيقين والموسعين..133

المطلب الثاني: تطبيقات المنهج التاريخي على مسألة النسخ.................147

الباب الثاني: نقد نتائج المنهج التاريخي في دراسة النص القرآني...........161

الفصل الأول: نقد أهم النتائج المنهجية التي توصل اليها المنهج التاريخي..162

تمهيد..163

المبحث الأول: منهج التأويل العبثي للنص القرآني..165

المطلب الأول: مفهوم التأويل..165

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں(ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

المطلب الثاني: خصوصية النص الاسلامي و إشكالية التطبيق التاريخي.....175

المطلب الثالث: تطبيق النص و مآزق التأويل.....182

المبحث الثاني: منهج الشك في أصالة النص القرآني.....192

المطلب الأول: الشك في صحة النص القرآني.....192

المطلب الثاني: الشك في اكتمال النص القرآني.....199

المطلب الثالث: التشكيك في التضخم اللفظي للنص القرآني اعتمادا على الاحرف السبعة و القراءات القرآنية.....206

المطلب الرابع: التشكيك في الجانب الميتافيزيقي للقرآن الكريم.....218

الفصل الثاني: نقد النتائج العلمية للمنهج التاريخي وأسباب اخفاقه.....227

المبحث الأول: نقد النتائج العلمية للمنهج التاريخي.....228

المطلب الأول: إنكار الجانب العلمي.....228

المطلب الثاني: إلحاق القرآن الكريم بالكتب المقدسة.....240

المطلب الثالث: القول بالفصل بين التنزيل و التدوين.....248

المطلب الرابع: إنكار الانسجام و إقرار الفوضى في النص القرآني.....253

المطلب الخامس: اعتبار الاسلام مرحلة انتقالية.....261

المبحث الثاني: أسباب إخفاق المنهج التاريخي في دراسة القرآن الكريم.....273

المطلب الأول: الاستعلاء المنهجي.....273

المطلب الثاني: الموقف الأيديولوجي.....278

المطلب الثالث: إهدار خصوصيات النص.....283

المطلب الرابع: التناقض.....286

خـــاتمة.....293

الفهارس..299

فهرس الآيات القرآنية..300

فهرس الأحاديث النبوية...305

فهرس الأعلام...307

فهرس المصادر و المراجع...313

فهرس الموضوعات...328

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

ملخص البحث.

إن موضوع بحثي الموسوم ب: "نقد المنهج التاريخي في دراسة القرآن الكريم" هو محاولة وإسهام مني لإثراء الدراسات القرآنية، وذلك بالكشف عن المناهج غير الإسلامية وتطبيقاتها على النص القرآني، ومن هذه المناهج المنهج التاريخي الغربي الذي يدعو إليه كثير من المفكرين والباحثين من أجل إعادة النظر في تشكل النص القرآني، وإعادة النظر ضرورة ملحة؛ لأنها من منظورهم تجيب عن أسئلة إشكالية معقدة، وتملأ فراغات لم يستطع التراث الإسلامي بكل مقولاته ومروياته أن يجيب عنها أو يملأها، والمنهج التاريخي هو أقدر المناهج على وضع الباحث أمام الطريق الموصلة إلى الحقيقة العلمية، وفي ظل هذه الرغبة الجامحة والحماس الكبير تنبع إشكالية هذا الموضوع، وهي إشكالية جدير بالباحث أن يقف معها لإماطة اللثام عنها، وتفكيك عراها وروابطها، والإشكالية تتمثل أساسا في علاقة المنهج التاريخي بالنص القرآني، فالمنهج آلية وضعية تدرس الوقائع المادية والأفعال الإنسانية التي حدثت في الزمان والمكان، وأما القرآن الكريم فهو وحي إلهي ذو بعد ميتافيزيقي يتجاوز الإطار التاريخي وليس شيئا مخلوقا كالأحداث التاريخية الأخرى، فالإشكالية الأساسية هي ما مدى صلاح المنهج التاريخي في دراسة القرآن الكريم؟، وهذه الإشكالية تتفرع عنها جملة من التساؤلات منها ما مفهوم المنهج التاريخي؟، وما هي قواعده ومواصفاته؟، وكيف تم تطبيقه على النص القرآني الذي ليس حدثا تاريخيا؟، وما هي النتائج التي تمخضت عن تطبيقاته؟، وهل نجح في دراسته أم أخفق في ذلك؟.

ومن أجل توضيح هذه الإشكالية والإجابة عن الأسئلة الفرعية المتعلقة بها فقد قسمت بحثي إلى مقدمة ومدخل تمهيدي وبابين وخاتمة، فأما المقدمة فتناولت فيها أهمية الموضوع وأسباب اختياره والإشكالية التي ينبغي تحرير البحث في ضوئها والدراسات السابقة لهذا الموضوع والصعوبات التي واجهتني، والمدخل شرحت فيه المصطلحات المفتاحية التي هي عنوان البحث، فتناولت بالدراسة اللغوية والإصطلاحية النقد والمنهج والتاريخ، وفي المدخل التمهيدي عرفت بالمنهج التاريخي، وبينت علاقته بالفكر الإنساني، وتأثير الخلفيات الفكرية والأيديولوجية في توجيه المنهج، وأما الباب الأول فقد خصصته لنقد تطبيقات المنهج التاريخي في ضوء مسألة تدوين النص القرآني وأهم المسائل المتعلقة بها، وقسمته إلى فصلين، كل فصل قسمته إلى ثلاثة مباحث، فالفصل الأول خصصته لمسألة التدوين، وركّزت الحديث على الجموع الثلاثة في عهد

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان: 03332678957)

النبوة وأبي بكر الصديق وعثمان رضي الله عنهما، وكل جمع مستقل ببحث، وتحدثت في هذه المباحث عن جملة من المسائل كجمع القرآن كله في عهد النبوة، وعدم الفصل بين التنزيل والتدوين، وتحدثت عن منهجية زيد بن ثابت في جمع القرآن في عهد أبي بكر، وبيّنا الأسباب والمنهجية التي جمع بها القرآن في عهد عثمان بن عفان، وفي ظل هذه الجموع الثلاثة تطرقنا إلى تطبيقات المنهج التاريخي المعاصر على مسألة التدوين، وتعرفنا على الطريقة التي يتعامل بها دعاته مع النص القرآني، وأما الفصل الثاني فتناولت فيه أهم المسائل المتعلقة بتدوين النص القرآني وتطبيقات المنهج التاريخي عليها، فتحدثت عن ضبط الرسم وتحسيناته، وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ، وأما اختيارنا لهذه المسائل دون غيرها فلأسباب متعددة منها ارتباطها بمسألة التدوين والإهتمام الكبير التي حظيت به عند دعاة المنهج التاريخي، وأثناء تحليلنا النقدي لتطبيقات المنهج التاريخي على مسألة التدوين تحدثنا عن قواعد المنهج التاريخي ومواصفاته الكثيرة، وهي في أغلبها مواصفات سلبية، وأما الباب الثاني فتحدثت فيه عن نقد نتائج المنهج التاريخي، وقسمته هو الآخر إلى فصلين، وقسمت كل فصل إلى مبحثين، حيث عرضت في الفصل الأول النتائج المنهجية للمنهج التاريخي، وبسطت القول في نتيجتين مهمتين وخطيرتين، وهما منهج التأويل، ومنهج التشكيك، وأما الفصل الثاني فعرضت فيه النتائج العلمية في المبحث الأول، وأسباب إخفاق المنهج التاريخي في المبحث الثاني، وأما الخاتمة فدوّنت فيها أهم النتائج التي خلصت فيها من موضوع البحث.

وأما المنهج الذي تتبعته في إنجاز هذا الموضوع فهو منهج نقدي تحليلي، فعنوان البحث قبل مضمونه يدل على منهج الدراسة، والربط بين المنهج النقدي والتحليلي ضرورة لا يستطيع الباحث الإنفكاك عنها، فالنقد يحتاج إلى تحليل، ولا يوجد نقد علمي ومتين إذا لم يتحلى الباحث بروح علمية تؤهله إلى تحليل المقولات وتفكيك الأفكار، والنقد قبل أن يكون منهجا علميا، هو فطرة وغريزة إنسانية الهدف منه الوصول إلى الموضوعية والحقيقة، وهذا ما جعلنا ندرس موضوعنا بالمنهج النقدي التحليلي.

وتكمن أهمية البحث في أنه يجيب عن تساؤل مهم وهو ما مدى صلاحية المنهج التاريخي في دراسة القرآن الكريم، فنحن نعلم أن القرآن يدرس بمناهج مختلفة، فهناك منهج المفسر ومنهج الأصولي ومنهج علماء الكلام والتوحيد، وكلها مناهج مقبولة في الساحة الإسلامية، فما المانع إذا ألا نضيف مناهج أخرى في الدراسة كالمنهج التاريخي؟، فموضوع البحث انطلاقا من المقارنة

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

بين المناهج المختلفة يحدد طبيعة المناهج التي تصلح لدراسة النص القرآني، وهي المناهج الإسلامية، وأما المناهج الغربية عموما ومنها المنهج التاريخي فإن تطبيقاتها على النص القرآني تشكل مجازفة معرفية ومصادمة للوحي وروح العقيدة المؤسسة على النقل، وبعيدا عن الأفكار والفلسفات البشرية، فنقد المنهج التاريخي هو دعوة إلى حماية الوحي والمعتقد، وإظهار للمناهج التي لا تصلح لدراسة النص القرآني.

وفي نهاية البحث خلصت إلى نتائج مهمة مثلت في أغلبها حلا لإشكالية البحث وإجابة عن الأسئلة المتفرّعة عنها، ومن أهم هذه النتائج:

1- المنهج التاريخي في قواعده الأساسية ليس مرتبطا بالفلسفة الغربية المعاصرة، ولا بالتقدم العلمي الذي عرفته الإنسانية، فالمسلمون في أيامهم الأولى عرفوا القواعد الأساسية لهذا المنهج، وقد مارسها زيد بن ثابت أثناء جمع القرآن الكريم في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنهما، فإذا لم يكن المنهج التاريخي في هذه الحقبة معروفا بالاسم فقد كان معروفا بالمسمى والممارسة، وهذه النتيجة ليست مبالغة أو مدحا زائدا، ولكن تحليلنا للنصوص والوثائق الصحيحة التي تتحدث عن جمع زيد للقرآن الكريم هي التي كشفت لنا هذه الحقيقة.

2- المنهج التاريخي المعاصر في تطبيقاته على النص القرآني لا يصلح أن يكون منهجا للدراسة لأسباب كثيرة ومتعددة منها ما يتميز به من مواصفات سلبية تنزع عنه روح العلمية والحيادية والموضوعية والوثوقية وغيرها من الصفات العلمية، فإذا كان المنهج التاريخي في قواعده الأساسية ليس غربيا، وزيد رضي الله عنه طبقه في جمع القرآن الكريم، فإننا نستطيع أن نقول بأن هذا المنهج اختطف ليصير منهجا غربيا وضعيا يتعلق بدراسة الماديات المتجسدة في إطار الوجود التاريخي، فالمنهج تلون بالفلسفة الغربية والخلفية الأيديولوجية ما جعله يتميز بأوصاف سلبية كثيرة منها الإنتقائية والإسقاط العشوائي والنظرة الدونية إلى النص القرآني والتعميم والتعسف المنهجي، والقراءة المسبقة للنتائج قبل الخوض في الدراسة.

3- توصل المنهج التاريخي في تطبيقاته التعسفية على النص القرآني إلى نتائج قسمناها إلى قسمين، قسم سميناه النتائج المنهجية، وقسم سميناه النتائج العلمية، وهي في مجملها نتائج

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں (ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

مصادمة للوحي وقادحة في ربانيته ومصدره الإلهي، وهذه النتائج تدل على عدم صلاحيته لدراسة الوحي وعدم حياده، ومجموع النتائج تصب في نتيجة خطيرة، وهي زحزحة القناعات الإيمانية لدى الفرد المسلم والتشكيك في دينه وعقيدته، فتهديم الوحي بواسطة المنهج التاريخي المادي المعاصر يؤدي بداهة إلى تهديم العقيدة في أركانها ومباحثها، ومن هنا تتحدد خطورة نتائج المنهج التاريخي، وتتحدد أيضا أهمية دراسة هذا الموضوع والكشف عن حقيقته.

4- حكمنا على المنهج التاريخي بالإخفاق والفشل في تطبيقاته ونتائجه، فالدراسة التاريخية للنص القرآني التي دعا إليها كثير من المفكرين كتيزيني وأركون ونولدكه لم تكن دراسة تاريخية بمعنى الكلمة؛ بحيث لا يجد القارئ في مؤلفاتهم تطبيقات واضحة للمنهج بناء على قواعده الأساسية، فدراستهم تتميز بالغموض والعشوائية وعدم الإكتمال، ولم تتجاوز مرحلة التغني والإشادة بالمنهج التاريخي، وقد بينا في مضمون البحث بعض الأسباب التي عجلت بإخفاق المنهج التاريخي ومنها انطلاقه من خلفية أيديولوجية واستعلاؤه المنهجي وتناقضه وعدم احترامه لخصائص النص القرآني.

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں(ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

Abstract.

The topic of research is marked by: "Critique of the historical method in the Koran," the study is to try and contribute to me to enrich the Koranic studies, and it detects the curriculum is Islamic and applications on the Quranic text, and these approaches historical approach advocated by many thinkers and researchers to reconsider in the formation of the Quranic text, and to reconsider an urgent necessity; for it from their perspective answer problematic complex questions, and fill the voids could not Islamic heritage with all his statements and Marwyate to answer them or fill them, and historical approach is better able curriculum to develop a researcher in front of conductive path to scientific truth, and in the under such a burning desire and great enthusiasm stems problematic this topic, which is problematic worthy researcher to stand with them to uncover them, and the dismantling of intertwined and their associations, and the problem lies mainly in relationship historical method text Quranic, the curriculum status mechanism considering the material facts and humanitarian acts that have taken place in time and space, the Koran is the divine revelation is after metaphysical exceed historical context and not something a creature other historical such as the events, the basic Valachkalah is how Salah historical method in the Koran study ?, and this problem branching by a number of questions, including what the concept of the historical method ?, what are the rules and specifications ?, and how it was applied to the text of the Quran, which is not a historical event ?, what are the results of their application? Does succeeded or failed in his study in that?

In order to clarify this problem and answer the sub-questions related research has been divided into an introduction and entrance preliminary and two doors and a conclusion, either provided grabbed a the importance of the subject and the reasons for his choice and the problem that should edit search in the light of previous studies of the subject and the difficulties that I faced, and the entrance where I explained Key terms is the title search, grabbed a linguistic study and

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں(ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

jargon cash and curriculum and history, and in the preliminary entrance knew approach historical and showed its relationship to human thought, and the impact of intellectual and ideological backgrounds in the direct approach, and the first section was allocated to cash-historical approach applications in light of the issue of codification of the Quranic text and the most important issues related to them, and divided into chapters, each chapter divided into three sections, chapter I appropriated to the issue of blogging, and focused talk on the three crowds at the time of the Prophet and Abu Bakr and Uthman, God bless them, and all the independent collection of research, and I talked in this detective on a number of issues such as collecting the Qur'an all in the era of prophecy, and the lack of separation between the download and blogging, and talked about Zaid bin methodology fixed in the collection of the Qur'an in the era of Abu Bakr, and Pena reasons and methodology to collect the Qur'an during the reign of Uthman, and under these three crowds we dealt with the contemporary historical method applications the issue of blogging, and we know the way in which it handles its preachers with Quranic text, Chapter II grabbed a the most important issues related to write down the Quranic text applications historical approach it, talked about adjusting drawing and enhancements, and the reasons come down and copyist and copied, and the choice of these issues without the other multiple for reasons including they relate to the issue of blogging great interest that enjoyed when advocates of the historical method, and during the critical analysis of the applications historical approach to the issue of blogging talked about the rules of the historical method and specifications of the many, which is mostly negative specifications, and the second section talked it for critique the results of the historical method, and divided it is the other into two, and divided each chapter into two sections, as presented in the first chapter methodology results curriculum historical, and simplified to say in two important and serious, namely the approach of interpretation, and the methodology of questioning, and the second chapter

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں(ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

introduced the scientific results in the first section, and the reasons for the failure of the historical method in section the second, and the conclusion Vdont the most important findings of the research topic.
The approach've followed in the completion of this topic is the approach cash analytical, title of research before its content indicates the approach of the study, and the link between the cash and the analytical method need a researcher can not disengagement them, Criticism needs to be analyzed, and there is no solid scientific criticism if you do not possess the researcher scientific spirit qualify him to analyze the arguments and the dismantling of ideas, and cash before it is a scientific approach, it is human nature and human instinct goal access to objectivity and truth, and this is what made us examine our theme cash analytical approach.
The importance of research in that it answers the important question which the validity of the historical method in the Koran study, we know that the Koran teaches different approaches, there is a method Expositor and the methodology of the fundamentalist and the methodology of speech and uniformity scientists, and all acceptable methods in the Islamic arena, why not if you do not add other approaches in the study Kalmnahj historical ?, the issue of research from the comparison between the different approaches specify the nature of the curriculum that are suitable for the study of the Quranic text, which is the Islamic curriculum, and the western approaches generally, including the historical approach, the applications on the Quranic text constitute a risk knowledge and clash of revelation and the spirit of enterprise doctrine transportation, and away from human ideas and philosophies, business-friendly historical method is a call to protect the revelation and belief, and demonstrate approaches that are not suitable for the study of the Quranic text.
At the end of the research concluded that significant results accounted for the most part a solution to the problem of research and answer questions SACD, and most important of these results:

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں(ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

1. The historical method in the basic rules is not linked to contemporary Western philosophy, and scientific progress that I have known humanitarian, Muslims in their early days knew the basic rules of this approach has been exercised by Zaid ibn Thabit during the collection of the Qur'an in the era of Abu Bakr, may Allah be pleased with them, if not not historical approach in this era known name has been known Palmsmy and practice, and this result is not an exaggeration or excessive praise, but our analysis of the text and the correct documents that talk about the collection of Zaid of the Koran, which is revealed to us of this fact.
2. contemporary historical approach in its application to the Quranic text is not fit to be an approach to the study of many different reasons, some of which is characterized by negative specifications tend his scientific spirit and impartiality, objectivity, reliability, and other scientific qualities, if the historical method in the basic rules is not a Western, and Zaid, may God bless him layer in the collection of the Qur'an, we can say that this approach was abducted to become approach Western positivist with the study of materialism embodied in the context of the historical Alouhod, the curriculum discoloration Western philosophy and ideological background that made him characterized by many negative descriptions of them selectivity and drop random and perception of inferiority to the Quranic text the circular and systematic abuse, and reading prior to the results before going into the study.
3. reach the historical method in applications arbitrary on the text of the Quran to the results Ksmnaha into two sections, section we called methodology results, and section we called scientific findings, they are mostly the results of clash of revelation and Qadhh in Rpanih and source of the divine, and these results indicate a lack of suitability for the study of Revelation and the lack of impartiality, the total results are in serious result, a shift convictions of faith among individual Muslim and questioning his religion and creed, Vtahedam revelation by contemporary historical approach the material leads obviously to the destruction of faith in the corners and Mbagesha, here it is determined by the

تحقیقی مقالہ میں معاونت یا پلیجرازم کے خاتمہ کے لیے رابطہ فرمائیں(ڈاکٹر مشتاق خان:03332678957)

seriousness of the results of the historical method, and also determined the importance of studying this subject and detection for what it is.

4. Judging the historical method of failure and failure in applications and results, The study of historical Quranic text called for by many thinkers Ktezina and Arkoun and Nöldeke were not a historical study of the sense of the word; so that no reader will find in the writings and clear applications of the curriculum based on the basic rules, Vdrasthm characterized by vague and random and incompleteness, and did not exceed fun to sing and praise the historical approach, we have explained in the context of search some of the reasons that precipitated the failure of the historical method, including the launch of the background and ideology Astalaih systematic and contradiction and lack of respect to the characteristics of the Quranic text.